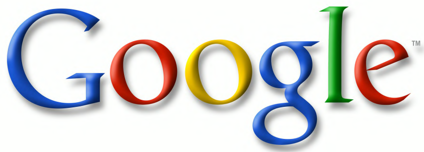
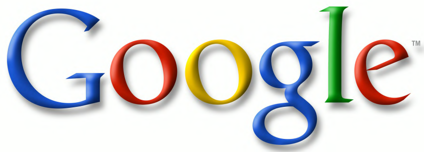




HANS LEISEGANG

GRIECHISCHE PHILOSOPHIE VON THALES BIS PLATON



JEDERMANNS BUECHEREI VERLAG HIRT IN BRESLAU


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

JEDERMANNS BÜCHEREI

Natur aller Länder / Religion und Kultur aller Völker
Wissen und Technik aller Zeiten

*

ABTEILUNG: PHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Ernst Bergmann

Ferdinand Hirt in Breslau
1922

Hans Leisegang

Griechische Philosophie

von Thales bis Platon

Ferdinand Hirt in Breslau
1922

Mit 2 Abbildungen.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Da ich diese für weiteste Kreise geschriebene kurze Geschichte der ersten Hälfte der griechischen Philosophie nicht mit Anmerkungen belasten und in ihnen die Begründung meiner Auffassung der einzelnen Philosophen und ihrer Gedanken niederlegen kann, möchte ich für die Beurteilung durch den Fachmann einige Bemerkungen vorausschicken. Die hier auf das Wesentlichste beschränkte Darstellung ist meinen in diesem Winter an der Universität Leipzig gehaltenen Vorlesungen über die Philosophie der Griechen entsprungen. Sie geht überall auf die Quellen zurück und bemüht sich, von ihnen, besonders bei den Vorsokratikern, wenigstens so viel mitzuteilen, als zu einer lebendigen Einfühlung in die immer wieder anderen Individualitäten unbedingt notwendig ist. Vermieden wurde jede Konstruktion von Zusammenhängen, die in den Quellen nicht gegeben sind, die Eintragung moderner philosophischer Begriffe und Gedankenreihen, das Hineindeuten einer Systematik, wo eine solche nicht zu belegen ist, und die übliche, aber dem Stoffe Gewalt antuende Trennung des rein Philosophischen vom Religiösen, Mystischen und Künstlerischen. Von der griechischen Geschichte und Kultur wurde so viel herangezogen, als zum lebendigen Erfassen der Persönlichkeiten und ihres Denkens unentbehrlich ist. Aus der rationalen Problemgeschichte hinüberzuleiten zu einem Nacherleben griechischen Geistes und des Reichtums, den er uns heute noch zu geben hat, war vor allem mein Bestreben, das sich auch in der Formgebung ausdrücken sollte, zu der mich die Liebe zur Sache drängte.

Leipzig, den 3. Mai 1922.

Dr. Hans Leisegang.

Erstes Kapitel.

Der Ursprung der griechischen Philosophie.

In Milet, an der Westküste Kleinasiens, da, wo Orient und Okzident einander die Hand reichen, haben wir nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Alten die ersten Anfänge einer Philosophie der Griechen im 6. Jahrhundert v. Chr. zu suchen. Neben Milet aber treten alsbald zahlreiche andere Städte Kleinasiens, Unteritaliens, Siziliens und der Mittelmeerinseln auf, in denen griechische Philosophen lebten, lehrten und Schulen gründeten. Aus den Kolonien strömen dann in bunter Mannigfaltigkeit die neuen Weisheitslehren dem Mutterlande zu, um sich hier in Athen zu vereinen wie in einem Sammelbecken, aus dem in zusammengefaßter Kraft der breite Strom griechischen Denkens und Forschens jahrhundertelang hinausrauscht, die ganze abendländische Kultur befruchtend und bis auf die Gegenwart in ihrem innersten Wesen bestimmend. Das Erwachen der Philosophie im »Größeren Griechenland«, in der Weltweite, die sich dem immer kühner vordringenden Seefahrer erschloß, die erste und darum eindrucksvollste Berührung mit den uralten Kulturen des Orients legen den Gedanken nahe, daß es eben der Orient war mit seiner durch die Priesterkasten von Geschlecht zu Geschlecht aufgespeicherten Weisheit, der die griechische Philosophie hervorgebracht hat. Sucht man aber für diesen Gedanken nach einer sicheren Grundlage, so treten eine Anzahl von Schwierigkeiten auf, die sich nicht überwinden lassen wollen. Wohl sah der Grieche auf seinen Fahrten die fremden Länder mit allen ihren Wundern der Natur und der menschlichen Kunst; wohl erlangte er durch den Verkehr mit den fremden Völkern einen Einblick in alle Lebensverhältnisse, lernte er auch, sich zu verständigen, soweit es für seine praktischen Zwecke notwendig war. Um aber die Geisteskultur und die Wissenschaft eines fremden Landes so zu verstehen, daß sie im Innersten erfaßt, verarbeitet und selbständig weitergebildet werden kann, dazu gehört mehr. Das erfordert eine genaue Kenntnis der Gelehrtensprache und der Schrift. Davon aber spüren wir bei den Griechen nichts. Was sie uns über den

Orient berichten, das sind — abgesehen von Schilderungen des Landes und äußerlichen Daten — zumeist haltlose Fabeleien oder Dinge, die so mit griechischen Augen gesehen sind, daß sie ihre eigene Lokalfarbe völlig verloren haben. Griechische und orientalische Wissenschaft, griechischer und orientalischer Geist sind ihrem innersten Wesen nach so grundverschieden voneinander, daß sich eine unmittelbere gegenseitige Abhängigkeit, ja auch nur ein Zusammenfügen orientalischer Elemente durch griechische Gedankenarbeit schwer vorstellen läßt; denn der Grieche besaß, als er mit dem Orient in Berührung kam, schon zuviel Eigenes, als daß er sich dem Fremden widerstandslos hätte hingeben können. Was im besonderen die griechische Philosophie, und mit ihr die Philosophie des Abendlandes überhaupt, in ihrem Wesen kennzeichnet, das ist das Denken allein um des Denkens willen, die Erkenntnis als Selbstzweck ohne jede Rücksicht auf praktische Bedürfnisse, ohne jede Rücksicht auch auf die Forderungen des Gemütes, des Glaubens, der jeweils anerkannten Religion. Das ist schon der Inhalt des griechischen Begriffes »Philosophie« selbst. Philosophie heißt »Liebe zur Weisheit«. So wie man einen schönen Menschen liebt, eben weil er so schön ist, so ist der Philosoph ein in die Weisheit, in die Erkenntnis Verliebter nur um der Weisheit, nur um der Erkenntnis selbst willen. Menschen hervorgebracht zu haben, die ihr ganzes Leben dem reinen Denken weihten, die für ihre durch keine göttliche Offenbarung, sondern allein durch das Denken begründete Erkenntnis Haus und Hof und Heimat aufgaben, in die Verbannung gingen, den Giftbecher tranken oder im Philosophenmantel, den Stab in der Hand, alle Bequemlichkeit verachtend durch die Lande wanderten, das ist die eigentümliche Leistung griechischen Geistes. Haben andere Völker einen Messias, haben sie Propheten und Heilige, so hat der Grieche Philosophen. Hat für den Orientalen das Wissen Wert, weil es als Technik der Not des äußeren oder als Begründung religiösen Glaubens der Sehnsucht des inneren Lebens dient, so beginnt der Grieche damit, Wissenschaft um ihrer selbst willen zu treiben. Und damit wurde er zum Begründer des Wesenszuges, der aufs schärfste die westlichen Kulturen von den östlichen trennt; denn westliche Kultur ist Triumph des Menschengeistes über die Natur, des Wissens über den Glauben, der immer

fortschreitenden und immer wieder neu ansetzenden Erkenntnis über die geheiligte Macht uralter Tradition. Daß der Grieche sich dabei dem Orient nicht hartnäckig verschloß, sondern von ihm lernte, was es für ihn zu lernen gab, das liegt mit eingeschlossen im Wesen des griechischen Geistes, dem nichts Menschliches fremd blieb, der in die Ferne ebenso strebte wie nach der Tiefe und in die Höhe.

Die griechische Philosophie ist nicht über Nacht als voll entfaltete Blüte aus einer Knospe hervorgebrochen, die von der künftigen Fülle noch nichts ahnen ließ. Sie hat Jahrhunderte gebraucht, um sich langsam zu entfalten. Wollen wir ihre Ursprünge verstehen, so haben wir die Lebensbedingungen innerhalb des Griechentums selbst zu betrachten, unter denen sie aufwuchs, um dann im sechsten Jahrhundert die ersten tastenden Schritte in das Land des reinen Denkens hinein zu unternehmen. Die Griechen standen nicht mehr auf der Stufe eines primitiven Naturvolkes, als die ersten Philosophen unter ihnen auftraten. Geht überall auf der Erde der Glaube dem Wissen, die Religion der Wissenschaft und Philosophie voraus, so haben wir uns auch bei den Griechen zu fragen: Wie sah ihre Religion aus? Was war an religiösem Leben vorhanden, als das philosophische Denken begann, und was für Glaubensvorstellungen waren es, mit denen sich der Philosoph irgendwie auseinanderzusetzen hatte, wenn er ihnen seine Lösung der Fragen nach den ersten und letzten Dingen entgegenstellen wollte?

Herodot, der älteste griechische Geschichtschreiber, berichtet, er habe im alten Heiligtum zu Dodona gehört, daß es zur Zeit der Pelasgerherrschaft weder Götterbilder noch Namen der Götter gab; man verehrte sie ganz allgemein als waltende Mächte, die das Weltall eingerichtet und alle Dinge geregelt haben. Solange so die Gottheit als etwas Unbestimmtes, Formloses, nicht näher zu Beschreibendes hingestellt wird, ist dem religiösen Gefühl der Abhängigkeit von unerforschbaren, geheimnisvoll wirkenden Mächten der freieste Spielraum gelassen. Während sich der Jude bemüht, seine unfaßbare Gottheit wenigstens im Gesetz zu begreifen, und ihren Willen in Tausenden von Geboten niederlegte, ging der griechische Geist einen anderen Weg, den ihm seine mit beflügeltem Fuße vorauseilende Phantasie

wies, die sich von keinem Priester oder Propheten bändigen lassen mochte. Er suchte sich von dem niederdrückenden Banne der regellos waltenden Naturkräfte und der hinter ihnen stehenden Götter dadurch zu befreien, daß er ihnen Namen, Formen und Gestalten gab, die seinem eigenen Wesen entsprachen, ihnen ein Wirken und Schaffen beilegte, das seiner eigenen Tätigkeit analog verlief. Der Grieche ruhte nicht eher, als bis jeder Gesichtszug, jede Bewegung, ja selbst die Kleidung der einzelnen Götter zum festen Typus gestaltet war, bis jeder sein vorgeschriebenes Tagewerk und seine besonderen Aufgaben zu vollbringen hatte, bis all das Geheimnisvolle, das die Natur und das Leben um ihn her bargen, der Klärung und der Versinnlichung weichen mußte. Dieser Prozeß einer Vermenschlichung der Gottheiten und damit einer Veräußerlichung und Verflachung religiösen Lebens aber hat sich im Griechentum nicht gleichmäßig vollzogen. Die Religiosität selbst ist hierdurch niemals in allen Schichten des Volkes abgetötet worden. Die Griechen sind durch die Jahrhunderte hindurch ein Volk geblieben, das von religiösem Erleben und Fühlen ständig bis ins Innerste durchflutet blieb; nur hat sich die Religion allezeit da, wo sie schon überwunden schien, immer wieder neue Bahnen, neue Träger und auch neue Götter gesucht. So kommt es, daß auch die im sechsten Jahrhundert erwachende Philosophie es nicht mit einer Religion, der homerischen, zu tun hat, die man kaum noch Religion nennen darf, sondern daß neben Homer zunächst Hesiod und neben diesem das weite Gebiet der griechischen sich in verschiedensten Formen gebenden Mystik als Zeugen religiösen Lebens, Glaubens und Spekulierens zu berücksichtigen sind.

Homer bedeutet für die griechische Kultur und im besonderen für die griechische Religion nicht einen Anfang, sondern vielmehr den Höhepunkt, vielleicht sogar den Abschluß einer ganzen Epoche. Schliemanns Ausgrabungen, die aus dem Trümmerfeld Trojas ein Ilion über dem andern zutage förderten und uns eine uralte Kultur erschlossen, die bis in die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. hinaufreicht, haben die Ansicht zerstört, daß uns die homerischen Gesänge das Kindesalter der Griechen widerspiegeln. Auch sind sie nicht ein Werk aus einem Guß. Ältere und älteste übereinander getürmte Schichten lassen sich heute noch in ihnen sehr wohl unter-

scheiden. Wir beobachten, wie sich in ihnen selbst ein Gestaltwandel der Götter vollzog. Auch im Menschenleben bemerken wir eine allmähliche, zwischen den ältesten und den jüngsten Partien sich vollziehende Verschiebung der die Lebensanschauung bestimmenden Werte. Doch hier, wo es sich um die Frage handelt, wie die homerischen Epen auf die erwachende Philosophie eingewirkt haben könnten, geht uns ihr langsames Werden nichts an; denn sie waren längst abgeschlossen und als ein Ganzes in aller Munde, als die ersten Philosophen auftraten. So haben wir sie hier auch als eine Einheit zu betrachten. Ferner aber dürfen sie nicht dazu verwandt werden, um aus ihnen Rückschlüsse auf Charakter, Lebensart, Fühlen und Denken des ganzen Griechentums zu ziehen. Sie spiegeln nur das Leben und die Lebensideale einer verhältnismäßig kleinen, etwa dem Ritterstande des Mittelalters vergleichbaren Oberschicht der kleinasiatischen Ionier des achten Jahrhunderts wider. Ihr Blick ist nicht in die unmittelbare Gegenwart, auch nicht in eine dunkle Zukunft gerichtet; sie verklären vielmehr eine nicht allzuweit zurückliegende, in der Erinnerung lebendige Vergangenheit.

Einem staunenden Kreise von Gleichgesinnten erzählt der Sänger von den Helden der Vorzeit, wie sie gelebt und gekämpft, geliebt und gehaßt, genossen und gelitten, wie sie nur ein Ideal kannten und verfolgten: den Ruhm und die Tapferkeit. Die ritterliche Tugend ist es, die gefeiert wird: »Immer der erste zu sein und voranzustreben den andern.« Göttergleich sind die Helden, göttlich die Menschen vom Sauhirten hinauf bis zu Achilleus. Und so göttlich die Menschen, so menschlich sind die Götter. Nie haben Götter und Menschen zueinander in so traulichem Verhältnisse gestanden wie hier. Das Leben der Olympier war nichts anderes als ein heller beleuchtetes Abbild der Ideale und der Tugenden, aber auch der Triebe, der Leidenschaften und der Laster, die das Leben der ritterlich-höfischen Kreise bewegten und erschütterten, in denen die homerischen Epen entstanden, und für die sie gesungen wurden. Dazu kommt noch ein anderes das religiöse Empfinden verletzendes Moment: Liegt schon über dem Treiben der homerischen Helden hier und da ein feiner Hauch von Lächerlichkeit, so fordern die in den jüngeren Partien an das Burleske streifenden Schilderungen der Verhältnisse in der Götterwelt oft genug

zu schallendem Lachen heraus. Lächerlichkeit und Religiosität aber vertragen sich nicht miteinander.

So suchen wir auch in diesen Liedern vergebens nach einer religiösen Sehnsucht, nach dem aus Not und Elend herausgeborenen Schrei einer gequälten Seele, die ihren Gott ruft und nach einer unbedingten Lösung verlangt für die letzten und dunkelsten Rätsel des Daseins. Der homerische Mensch kennt nur ein irdisches, kein himmlisches, über dieses Dasein hinausweisendes Sehnen. Er sehnt sich nach seiner Heimat, nach Weib und Kind, Haus und Herd, nach allem, was das Leben lieb, traulich und warm macht; darüber hinaus aber dringt seine Sehnsucht nicht. Wohl lassen sich unter der glänzenden Hülle noch Spuren eines älteren Glaubens entdecken, in dem die Götter noch nicht die strahlenden Olympier waren, sondern, nach ihren Beinamen und den gefundenen rohen Bildwerken zu schließen, in Tiergestalt verehrt wurden, in dem Totendienst und Ahnenkult, Blutschuld und Mordsühne eine große Rolle spielten. Auch das Menschenopfer dringt noch herein. Es steht hinter Iphigeniens Entrückung, ja es wird von Achilleus noch vollzogen, als er bei der Leichenfeier des Patroklos zwölf trojanische Jünglinge schlachten und dann mit der Leiche seines Freundes verbrennen läßt. Doch der Dichter verweilt nicht bei dem Grausigen, dem Rätselvollen und Schrecklichen; leicht gleitet er darüber hin und verdeckt das Dunkle und Gespenstische durch seine glänzende, das Auge fesselnde und berückende Ausmalung des Vordergrundes.

Vergebens auch suchen wir hier nach einer Sittlichkeit, die aus dem der bedrückten und geknechteten Menschenseele entspringenden Gefühl für Recht und Unrecht erwacht. Der Stärkere hat recht, mag er nun ein Gott oder ein Mensch sein, und dieses Recht wird anerkannt, wenn es auch dabei oft ohne Klagen und Jammern nicht abgeht. Und nicht nur der Stärkere hat recht, sondern auch der Listigere, der Schlauere, der, der besser zu reden und auch besser zu lügen versteht als der andere. So wie die Menschen, so denken und handeln auch die Götter. Was sie in das Menschenleben eingreifen läßt, das ist nicht der Wille, das Recht an sich zu beschützen und dem Unrecht zu wehren. Sie weihen ihre Kräfte denen unter ihren Schützlingen, die ihnen in persönlichem Treueverhältnis nahe stehen. Wo ihnen

Tempel errichtet wurden, wo sie von alters her reiche Opfer erhielten und besonders verehrt wurden, da treten sie als Helfer und Berater auf. Dabei geraten sie oft in Zwiespalt untereinander. Und wenn die Götter strafen, so strafen sie die Sünde nicht um der Sünde willen. Der homerische Gott rächt nur den Eingriff des Menschen in seinen Besitz, in sein Heiligtum; er verfolgt nur den, der sich an seinem Gut und an seinen Schützlingen vergriffen hat. Auch Ate bedeutet nicht die Gewissensschuld, sondern den unglücklichen Zufall, der über einen Menschen hereinbrach, die unselige Verblendung, in die er geriet, das Mißgeschick, das ihn verfolgte. Gern kehrt man das Schuldmotiv um: Ein Gott hat dem Menschen, der Böses und Unverantwortliches tut, den Sinn betört; nicht der Mensch, der Gott ist der Schuldige. Nur eine Macht schwebt über Menschen und Göttern zugleich: das Schicksal, die Moira, der beide nicht entrinnen können, die aber sittlich indifferent erscheint und den Guten ebenso ereilt wie den Bösen. So ist es in den Nöten des Lebens der einzige Rat, den die Homeriden zu erteilen wissen: sich in das Schicksal, in das Unvermeidliche ohne Klagen zu fügen. Eine weiche Stimmung der Resignation breitet sich über die jüngeren Teile der Ilias und über die ganze Odyssee aus: eine Warnung vor der Hybris, vor allem Streben über die gesetzten Schranken hinaus und eine Mahnung zu stillem Erdulden.

Doch im ganzen genommen: Unsittlich sind die homerischen Epen nicht. Es weht in ihnen vielmehr eine tiefe, in alles verwobene Sittlichkeit; nur ist sie weit, weit entfernt von aller religiösen und von aller philosophischen Moral. Wer sie nur im Stoffe sucht, wird sie nicht finden; denn sie liegt nicht im Stoffe selbst, sondern in der ganzen Art, wie dieser Stoff behandelt, wie er geschaut und wie er gedeutet wird. »Es ist, als spiegelte sich zum ersten Male die Welt in einer menschlichen Seele. Durch diese ganze Welt aber geht ein sittlicher Bezug von höchster Zartheit. Es ist eine überall verteilte Würde, verteiltes Lebensgefühl, verteilte Liebe. Das Höchste ist: eine fast unfaßbare Menschlichkeit. Schlägt man irgendeine Stelle auf, wo Menschen von sich, von ihrem Leben sprechen, ihr Inneres enthüllen, und meint man, die reinste, treueste, naivste Erinnerung daran in sich zu tragen, immer ist's noch menschlicher, noch entspannter, noch weniger pompös, als man erwartet hätte, noch reiner, simpler, noch weniger

pausbäckig und dabei noch menschlich inhaltsvoller. Hier ist ein selbstverständlicher Reichtum des Seelischen, eine höchste Harmonie der inneren Lebendigkeit, eine Frommheit, ein sittlicher Zustand, der ein Höhepunkt der Menschheit ist[1]).« Und aus dieser sittlichen Gesamtlage der homerischen Epen entsteht das, was sie vor allem auszeichnet und sie weit abrückt von den tiefen, im Dunkel verborgenen Quellen, aus denen die Schauer religiösen Ahnens und Erlebens aufsteigen: ihre helle Diesseitigkeit, ihre Daseinsfreude, ihr Aufgehen im gegenwärtigen Leben, so wie es ist und sich dem aller Schönheit aufgeschlossenen Auge anbietet. »Ein Glanz des Daseins, eine Fülle des Lebens, eine Heiligkeit des Irdischen, ein gesättigtes Leuchten, ein Strahlen überall; überall, trotz aller dunklen, grausamen, fürchterlichen Dinge, eine Herrlichkeit, unfaßbar ... Und die Waffen, und die Pferde, und die Zelte, der Wall, das Blachfeld; und die Schiffe und das Meer, und die Ufer, die Buchten, die Klippen, die Stürme, die Wogen, die Blitze, und das Haus und der Hof und die Herden; und der Bettler am Herd und die Schaffnerin, die sich ‚freut, aus der Fülle zu geben'; und die Bräuche des Krieges und die Bräuche des Friedens; die Opfer, die Weihen, die Geschenke; und die kleineren, die alltäglichen Dinge, mit keinem geringeren Glanz umgossen: die Mahlzeit, Schlafengehen und Aufstehen, Sich-rüsten, Sich-reinigen, das Waschen der Hände; und die Tiere: die Rinder, die Geißen und Böcke, die Wölfe, die schnellen Hunde; und die Kraniche in der Luft, die Fliegen um die Milchnäpfe summend. Und um jedes Ding eine Herrlichkeit, eine Würde: ein jedes kommt von seinem Vers dahergetragen, so feierlich, so geehrt, so vergöttert, als wäre es der Mittelpunkt einer heiligen Handlung. Ein kleines Tun, ein alltägliches Geschehen: ein weidendes Tier, eine Meereswelle, die heranrollt, eine Bewegung des Rudernden, eine Waffe, ein Gerät, eine Wunde — für einen Augenblick ruht ein göttliches Auge auf jedem, und in dem Blick dieses göttlichen Auges schauen wir mit.« Wir fühlen: Für den Priester ist eine mit den Augen Homers geschaute Welt ein verschlossenes Land; der religiöse Fanatiker findet hier keinen Fußbreit Boden. Aber

[1]) Dieses und das folgende Zitat aus Hugo von Hofmannsthal, Die Odyssee, deutsch von R. A. Schröder. Insel-Almanach 1913, S. 72ff.

auch der Philosoph, der sich, »von des Gedankens Blässe angekränkelt«, diesem glühenden Leben naht, kann ihm durch das Anlegen logischer und moralischer Maßstäbe nicht gerecht werden. Auch stehen die homerischen Epen jenseits von allem jugendlichen Sturm und Drang, der so schnell bei der Hand ist zu verdammen oder in den Himmel zu erheben. Es lagert über ihnen die volle Reife eines Menschenlebens, vielleicht eines ganzen Geschlechts, das nichts mehr erstürmen will, das, im Innersten beruhigt, stets bereit ist zu verweilen und zu rasten, das in vollen Zügen das Glück der Abendsonne genießt, nachlebend den vergangenen Tag überschaut, das alles versteht und alles verzeiht. Wir sehen in ihnen einen Geist am Werke, der alle Register zieht, um mit seinem breit und mächtig dahinrauschenden Spiel den harten Mißklang der Welt zu übertönen, der aus der Problematik des Erdendaseins aufschrillt, und den irgendwie aufzulösen sich alles religiöse Hoffen und philosophische Denken zum Ziele setzt. Nehmen wir an, daß es im Geistesleben der Menschheit drei Wege gibt, die dazu führen können, das Leben und die Schwere des Daseins zu bewältigen und sie in einen sinnvollen Kosmos aufzulösen: den Weg der Religion, den des Denkens und den der Kunst, die nach- und nebeneinander eingeschlagen werden, so ist es der Weg der künstlerischen Durchleuchtung und Verklärung, den der Grieche in seiner homerischen Dichtung mit vollstem Bewußtsein beschritten hat. Mühelos und spielend sehen wir ihn darauf enteilen, wobei er dem düsteren Dickicht, in dem die Qual der Menschenseele mit ihrer religiösen Sehnsucht haust, ebenso ausweicht wie dem steinigen Pfade, auf dem das Denken und Ringen mit der harten, schleierlosen Notwendigkeit in langsamem Aufstieg nach oben führt. Die Vermenschlichung der Götter und die Verklärung des Diesseits sind die beiden Mittel, die zur Erreichung der künstlerischen Gestaltung verwandt werden. Die Vermenschlichung der Götter wächst ins Unermeßliche, wenn wir den Ergebnissen der mythologischen Forschung folgend bedenken, daß auch die Menschen, die Helden der Ilias, ein Agamemnon, ein Achilleus, ein Odysseus und viele andere wahrscheinlich nichts anderes sind als einstige Gottheiten. Die Verlegung aller Seligkeit ins Diesseits aber tritt noch klarer hervor, wenn wir unter anderem schließen müssen, daß jene ferne Insel der Phäaken, an

der Odysseus landet, einstmals nichts anderes war als die Insel der Seligen, zu der die Seelen der Abgeschiedenen über das Meer gefahren wurden, und die nun bei Homer kein Totenland, sondern ein von freundlichen Menschen bewohntes Einland ist, das uns geradezu als Muster eines ionischen Kolonialstaates geschildert wird. So hat Homer den Griechen nicht die Götter geschaffen, sondern ihre düstere Götterwelt in einem Meer irdischer Schönheit und Heiterkeit ertränkt.

Es scheint von Homer kein Weg zur Philosophie und zur philosophischen Problemstellung hinüberzuführen; und doch hatte die Philosophie von ihrem ersten Auftreten an zur homerischen Dichtung Stellung zu nehmen; denn diese fiel im Laufe weniger Generationen von der sonnigen Höhe, die ihr das Leben gab und ihre erste Lebensbedingung war, herab in die Hände der Banausen. Die ganz aus dem künstlerischen Genius heraus gestalteten Werke, in denen des Lebens Not im tändelnden Spiel der Grazien aufgelöst wurde, hatten das seltsame Schicksal, zu einer religiösen Urkunde und zu einem Brevier plattester Lebensweisheit für den täglichen Hausgebrauch zu werden. Schon im sechsten Jahrhundert wird Homer zum Schulbuch, an den Staatsfesten werden seine Lieder vorgetragen, und jedermann zitiert seine Verse an passenden und noch öfter an den unpassendsten Stellen. Damit aber wird aus dem Kunstwerk eine sittliche Gefahr. Das Schulbuch ebenso wie die religiöse Urkunde verlangen einen Buchstabenglauben. Der leichte Sang von Göttern und Helden wird zum bitteren Ernst; der Mythos und das Märchen werden zur geglaubten und Anerkennung fordernden Wahrheit. Gegen diesen Homer als Fibel und als Bibel müssen alle die auftreten, denen es Ernst ist mit der Sittlichkeit des Volkes und mit seinem Glauben, und so sehen wir schon die ersten Philosophen den Kampf gegen die homerischen Epen aufnehmen, der sich als bleibendes Motiv durch die ganze Philosophie der Griechen hindurchzieht. Mit zwei Waffen wird dieser Kampf geführt: die eine ist die Verurteilung Homers in Bausch und Bogen, so wie sie etwa Xenophanes vollzieht, wenn er sagt: »Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen«; die andere ist die allegorische Deutung, die hinter dem

Wortlaut nach einem tieferen Sinne suchte, indem sie die homerischen Götter den Naturkräften gleichsetzte und so eine abstrakte Spekulation in die harmlosen Verse hineindeutete.

Hesiod, der den Griechen die erste »Theogonie« schrieb und ihnen in seinen »Werken und Tagen« das erste Erbauungsbuch schenkte, ist von der homerischen Helden- und Götterdichtung durch eine tiefe, unüberbrückbare Kluft getrennt. Etwa ein Jahrhundert liegt zwischen seinen Werken und der Zeit, in der die Ilias in ihrer jetzigen Gestalt abgeschlossen wurde. Während Ilias und Odyssee an den Küsten Kleinasiens entstanden und das bunte, rege Leben voller Tatenlust und Schaffensfreude der in die Weite strebenden griechischen Stämme in edlem Wettbewerb widerspiegeln, ein Leben durchklungen von mutigem Kampfgeschrei und durchbraust von frischer Seeluft und wilden Meeresstürmen, führt uns Hesiod nach Althellas, in die Heimat der homerischen Helden, die sich inzwischen von Grund aus verändert hatte. Nachdem die Wanderungen der griechischen Völker zum Stillstand gekommen waren, erlosch der Mut zu großen Unternehmungen. Die vielen kleinen Stadtstaaten kämpften um ihre Existenz und mühten sich im Innern um eine neue Ordnung der Verhältnisse. Reichtum und Glanz waren dahin, und der einzelne hatte in dem übervölkerten, im ganzen wenig fruchtbaren Lande durch harte Arbeit zu sorgen um sein tägliches Brot. Waren Homers Epen gesungen für ein ritterliches Geschlecht, das sich im Glanz der großen Taten und Fahrten seiner Ahnen sonnte, so wendet sich Hesiod an die Mühseligen und Beladenen, an die Menschen des eisernen Zeitalters: »Sie werden bei Tage nimmer des Elends frei noch des Jammers, aber bei Nacht auch leiden sie Qual; und der Sorgen Last ist die Gabe der Götter.« Die Helden der homerischen Lieder erscheinen hier als die Gestalten einer längst verblichenen Zeit, die zwischen dem dritten und dem vierten gegenwärtigen Zeitalter liegt, »ein göttlich Geschlecht, Halbgötter genannt von den jetzigen Menschen«. Damit reißt er zwischen ihnen und den Menschen der eisernen Zeit, an die er sich wendet, eine weite Kluft auf:

»Es setzt' sie der Vater ans Ende der Erde,
Und nun wohnen sie dort, das Herz' ohn' jeglichen Kummer,
Fern in der Seligen Land, an Okeanos' schäumenden Tiefen.«

Ist Homers Dichtung optimistisch gestimmt, getragen von einer heiligen Freude am Dasein und an der Fülle des lichten Lebens, so tritt uns in Hesiod der Pessimist entgegen, der homerischer Lebensanschauung nicht ohne Neid gegenübersteht. Es klingt, als ob er die homerische Dichtung angreifen wollte, wenn er die Musen sagen läßt:

»Viel Erdichtetes sprechen wir wohl, das Wirklichem gleichet,
Aber wir künden euch auch, so wir wollen, lautere Wahrheit.«

Und das ist das Wichtige: Hesiod sucht trotz des homerischen Verses, den er übernimmt, nicht die Kunst, will nicht die Dichtung, besitzt nicht die homerische Lust am Fabulieren; was er sucht, und was er verkünden will, das ist: die Wahrheit. Damit aber hebt er den Fuß, um aus dem Dichterlande hinüberzuschreiten in das dornenvolle Gebiet des Denkens. In seiner Dichtung liegen die ersten Keime der Philosophie. Der Drang nach Ordnung, Überblick, Systematik im Hinblick auf die den Menschen umgebenden, ihn bedrängenden und ihn fördernden Mächte der Erde und des Himmels treibt ihn zur ersten theologischen Spekulation. Die Götter werden in einen festen genealogischen Zusammenhang zueinander gebracht. Genauigkeit und Vollständigkeit in ihrer Aufzählung ist das Streben des Dichters. Wie ein Gelehrter geht er dabei vor; er sammelt die lokalen Mythen und die zerstreuten Kenntnisse von göttlichen Wesen, ordnet sie und versucht es dann, sie durch eigenes Denken wie ein Philosoph in ein System zu bringen. Die Frage nach den ersten und den letzten Dingen wird hier gestellt und läßt ihn mit seiner Theogonie zugleich eine Kosmogonie, einen Weltschöpfungsmythos verbinden, in dem das Chaos, der gähnende, unermeßliche Weltraum am Anfang aller Dinge steht, aus dem die Erde mit dem Olymp und der dunkle Tartaros unter der Erde hervorgehen. Eros tritt auf, und nun beginnt das Gebären aus dem Chaos und der Nacht, bis Erde, Himmel und Meer vorhanden sind, um Götter und Menschen aufzunehmen. Zum ersten Male taucht hier der Gedanke einer Entwicklung auf. Aber nicht nur nach der Entstehung der Welt, nicht nur nach der Herkunft der Götter, sondern auch nach der Schöpfung des Menschen und nach seinem Schicksal fragt Hesiod. Den Prometheusmythos

finden wir hier in seiner ältesten Form. Aus ihm leitet Hesiod seine Beurteilung des Menschenschicksals ab. Seit Prometheus den Zeus betrog, liegt auf den Menschen ein Fluch. Ihr Leben müssen sie in Mühe und Arbeit verbringen; Zeus sandte ihnen Pandora und mit ihr alle Übel, Krankheiten, Leiden und Nöte ohne Hoffnung auf eine Besserung ihres Loses. Seit es Menschen gibt, ist es auf Erden nur immer schlechter geworden. Mit Neid schauen die Männer des eisernen Zeitalters auf die seligen Menschen der goldenen, silbernen und ehernen Zeit. Hieraus ergibt sich in konsequenter Fortführung des einmal angeschlagenen pessimistischen Grundtones die Ethik Hesiods, die sich als typische Sklavenmoral dem Herrenrecht der homerischen Menschen gegenüberstellen läßt. Herrscht bei ihnen das Recht des Stärkeren; sind die anerkannten Tugenden Mut, Tapferkeit, Verschlagenheit, List, Schlauheit, kurz alles das, was den kriegerischen, den »raubtierhaften« Menschen kennzeichnet, so ist es gerade dieses Recht des Stärkeren, das Hesiod mit tiefster sittlicher Entrüstung bekämpft und in der alten Fabel vom Habicht und der Nachtigall grell beleuchtet. Er sucht das Recht an sich, und da er es bei den Menschen nicht findet, verankert er es im Himmel:

»denn nahe den Sterblichen weilend auf Erden
Schaun die Unsterblichen alle, die richtend mit schiefem Gesichte
Leiden einander bereiten, die Rache der Götter nicht achtend.
Dreimal zehntausend walten auf vielernährender Erde
Zeus' unsterbliche Wächter, die Hüter des Menschengeschlechtes,
Sie, die da wahren des Rechts und wehren schrecklichen Werken,
Ein in Nebel gehüllt, bald hierhin schreitend, bald dorthin.«

Aus dieser Rechtsidee erwächst ein religiöser Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit, an eine kommende Zeit, in der es den Menschen wieder besser gehen wird. Und es folgt aus ihr eine ernste sittliche Forderung: nach der Tugend zu streben, die aber ohne mühselige Arbeit nicht zu erreichen ist, ja die in der Arbeit selbst besteht. Hesiods »Werke und Tage« sind geradezu ein hohes Lied der Arbeit, soweit dieser schwerfällige, bäuerliche Charakter überhaupt zum Singen eines hohen Liedes fähig war; denn Hesiods Pegasus läßt sich vergleichen einem wuchtigen Ackergaul, der sein Werk gründlich

verrichtet und tiefe Furchen in die griechische Seele reißt, die dann bereit stehen, den Samen der Philosophie aufzunehmen und in demselben Boden zu bergen, über den der homerische Rassehengst mit zierlichen Hufen leichtmütig dahinklapperte. Das Denken hat hier bereits über das Dichten gesiegt und die Probleme gestellt, die den griechischen Geist nicht wieder loslassen sollten: die Fragen nach dem Ursprung der Welt, nach der Herkunft des Menschengeschlechts, nach seiner sittlichen Aufgabe und die Forderung einer sittlichen Weltordnung. Eine andere Frage aber, die wir in diesem Zusammenhange eigentlich erwarten dürften, wurde von Hesiod nicht berührt: die Frage nach dem Sinn des Todes und dem Schicksal der Menschenseele nach diesem Leben. Ihre Stellung und Lösung war einer religiösen Bewegung vorbehalten, die im sechsten Jahrhundert über Griechenland hereinbrach, und deren mannigfache Formen wir zusammenfassen unter dem Sammelnamen:

Die griechische Mystik. In ihr drängt alles das hervor, was die Homeriden durch die Fülle des Glanzes, den sie über das Dasein der Menschen und das Wirken der Himmlischen gegossen hatten, weit in den Hintergrund drängten, und was Hesiod mit seiner nüchternen Mahnung zur Vernünftigkeit, zum Sichfügen in die Not des Lebens, zur Arbeit und zum Vertrauen auf die Gerechtigkeit nicht hatte aufkommen lassen: das tiefe Grauen vor den unbegreiflichen Mächten der Natur, die Schauer des Todes, die ungebändigte Sehnsucht nach einer Erlösung, der Drang, die Grenzen des Daseins zu durchbrechen, selbst ein Geist, ein Gott zu werden und einzugehen in jene übersinnliche Welt, deren Kräfte und Mächte überall die Natur und den Menschen geheimnisvoll durchwehen und durchweben. Im alten Volksglauben, bei den unterirdischen, den chthonischen Göttern, im Ahnenkult und Seelendienst, die durch Homers dichterische und durch Hesiods theologisierende Gestaltung der Götterwelt durchaus nicht in allen Schichten des Volkes abgetötet waren, suchte die griechische Mystik das eigentlich Religiöse wieder: das Abhängigkeitsgefühl von unvorstellbaren und unfaßbaren Gewalten, das bange Ahnen und das dumpfe Sehnen, das jähe Erschrecken und das Ertrinken in unnennbarer Seligkeit, den ganzen Wechsel der Stimmung einer Seele, die in ungebändigter Kraft bald himmelhochjauchzend das Leben bejaht,

bald zum Tode betrübt sich von der Welt abschließt und in sich selbst verliert. Dabei waren die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse dem Aufflackern einer religiösen Bewegung im sechsten Jahrhundert besonders günstig. Das Königtum, das sich dem stolzen Adel gegenüber auf das Volk stützte, wurde durch den Adel gestürzt, und ein hartes aristokratisches Regiment trat häufig an seine Stelle. Doch die durch den Adel entfesselte Revolution machte auch vor seinen Rechten nicht halt; das Volk, in dem Glauben, die alte Sitte der Väter wiederherzustellen, führte das Königtum in der Form der Tyrannis wieder ein. Aus dem Streite zwischen Monarchie und Aristokratie aber ging allmählich die Demokratie als Siegerin hervor. Die tiefe Unzufriedenheit aber, die den Kampf heraufbeschworen und genährt hatte, blieb und saß fest bei Adligen, Bürgern und Bauern zugleich.

Die eleusinischen Mysterien waren wahrscheinlich ursprünglich nichts anderes als die alljährlich wiederkehrende Familienfeier des altadligen Geschlechtes der Eumolpiden von Eleusis. Die Gründungssage erzählt, daß Demeter selbst, als sie auf der Suche nach ihrer vom Herrn der Unterwelt geraubten Tochter Persephone im gastlichen Hause der Eumolpiden weilte, bei ihrem Abschied die Anweisungen zur Einrichtung des eleusinischen Kultes gegeben habe. Was in diesen Feiern vor sich ging, können wir nur noch aus Andeutungen erschließen, da dem Mysten die Pflicht, über diese Vorgänge zu schweigen, als heiliges Gesetz auferlegt war. Zwei Dinge gehören gewiß von Anfang an zum eleusinischen Gottesdienst: das Opfer, das man der Göttin brachte, und szenische Darstellungen, durch die man sie, ähnlich wie bei Leichenspielen die Seele des Toten, erbaute. Sinn und Zweck dieser Veranstaltungen aber war es, die Gunst der Persephone zu gewinnen und durch sie die Hoffnung auf ein seliges Leben im Jenseits zu erhalten, eine Hoffnung, in der wohl der ganze Zauber dieser Mysterien ruhte. Ihre Eröffnung aber war mit der Weihe verbunden, die zu erlangen der Neophyte griechischer Zunge und rein von Blutschuld sein mußte. Es war rituelle, nicht sittliche Reinheit, die hierdurch und durch eine Anzahl äußerer Reinigungszeremonien und Enthaltsamkeitsgebote gefordert wurde. Letzten Endes entschieden die Eumolpiden über die Aufnahme. Da es sich aber ursprünglich um einen Familienkult handelte, war von Anfang an allen Mitgliedern

der Familie, also auch den Frauen und den Sklaven, die Teilnahme erlaubt. Das gab die Grundlage für die spätere Ausdehnung der Mysterien auf alle die Weihe verlangenden Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes, des Standes und der Nation. Dafür aber trat an die Stelle der irdischen Unterschiede der Menschen eine Dreigliederung je nach dem Lose, das ihnen im Jenseits beschieden war. Die Eingeweihten gehen nach dem Tode zu den Göttern ein, werden selbst göttlich. Die Nichtgeweihten erleiden das gewöhnliche Los der Sterblichen; sie müssen in Schlamm und Kot, das heißt: in der Erde, liegen, und ihre Seele irrt als Dämon um die Grabstätte. Die aber, die eine Mordschuld, einen Meineid oder Treubruch auf sich geladen haben, werden zu ewiger Strafe in den Tartaros gestoßen. Diese Dreigliederung ist ein Motiv, das in der griechischen Philosophie immer wieder und unter den mannigfachsten Einkleidungen auftaucht und dann auch der christlichen Spekulation durchaus vertraut ist. Zu dieser Jenseitshoffnung gesellt sich der Wunsch, die Vereinigung mit der Gottheit durch einen mystischen Akt bereits auf Erden zu erleben. In primitiver Form suchte man die Gottheit in den Körper aufzunehmen, sie wie der Christ im Abendmahle zu essen und zu trinken, sich mit ihr wie die Gottesbraut mit dem Himmelsbräutigam in Liebe zu vereinigen. So aß man das Mehl der Kornähre, des heiligen Leibes der Persephone; auch ein heiliger Trank wurde geboten und die Vereinigung mit der Gottheit durch eine sehr drastische symbolische Handlung zum mindesten angedeutet, wie es alles die uns erhaltene alte Mysterienformel ausdrückt: »Ich habe gefastet; ich habe den Mischtrank getrunken; ich habe es aus der Ciste genommen; ich habe damit gewirkt und es in das Körbchen gelegt und aus dem Körbchen in die Ciste.« Zu diesen Mitteln, mit denen man nach der Vereinigung mit der Gottheit strebte, aber sollte alsbald noch ein anderes hinzukommen: der Orgiasmus, die Ekstase, der Enthusiasmus. Er war das Lebenselement der über Griechenland wie ein wilder Sturm hereinbrechenden

Dionysosreligion. Den Ausgangspunkt der religiösen Bewegung des Dionysosdienstes haben wir im wilden Bergland der Thraker zu suchen. Doch mag der erste Anstoß auch noch weiter entfernt von Hellas im Orient liegen, die Form und der Sinn, den der Grieche dieser

Mystik gab, bleiben so eigenartig, daß wir im ganzen Morgenlande vergebens nach wirklich treffenden Parallelen suchen. Zunächst war die Dionysosreligion von außen gesehen eine großzügige Frauenbewegung, die umso merkwürdiger erscheint, je mehr man die von allem öffentlichen Treiben zurückgezogene Existenz der griechischen Frau in Betracht zieht. Während im Orient die Frau in religiösen Dingen eine sehr untergeordnete Rolle spielt, während zum Beispiel im Alten Testamente wohl Prophetenscharen in rasender Verzückung die Lande durchziehen, die Phrophetin aber eine seltene Ausnahme bleibt, reißt in Griechenland die Frau auf dem Gebiete der Mystik geradezu die Führung an sich. Schwärme von Mainaden sind es, die den Thyrsos schwingend den heimischen Herd verlassen und in die Berge hinausstürmen, um dem Gotte zu dienen. Prophetinnen, Pythien und Sibyllen sind es, die des Gottes voll sich von nun an der Mantik bemächtigen und die Orakel verkünden. Die Mysterien nehmen die Frauen auf, im öffentlichen Leben steht ihnen als einzigster unter allen Berufen der der Priesterin zu allen Zeiten offen, und wenn später ein Paulus an die Korinther schreibt: »Die Frau schweige in der Gemeinde«, so rührt er mit diesen Worten an ein altes Recht, das die griechische Christin in der griechischen Stadt als selbstverständlich für sich in Anspruch genommen hatte: mitzutun und mitzureden, wenn es sich um mystisches Erleben, um Reden im Geist und um religiösen Kult handelte. Die Sprache der griechischen Mystik aber verrät uns am deutlichsten den maßgebenden Einfluß der Frau. Sie gibt dem mystischen Erleben einer Vereinigung mit der Gottheit zum ersten Male Worte und deutet es aus ihrer eigenen Psychologie heraus als das, was den weiblichen Organismus bis ins Innerste erschüttert: als eine Empfängnis durch den Gott. Eine Pythia, eine Kassandra fühlen sich als Gottesbräute. Von hier aus wird die Vorstellung auf den Mann übertragen. Während es vom jüdischen Propheten heißt, daß der Geist Gottes auf ihm ruhte oder über ihn kam, so ist der griechische Seher des Gottes oder des Geistes voll, er trägt ihn in sich, wie die Frau das Kind in ihrem Leibe; er ist Theophoros, Gottesträger, und der Gott spricht aus seinem Leibe heraus. Hieraus aber ergab sich eine neue Auffassung vom Wesen der Gottheit. Sollte sie in den Menschenleib, ja in viele Leiber zugleich eindringen, so konnte

sie nicht mehr als ein personenhaftes, menschenartiges Wesen gedacht werden. Sie erschien vielmehr als eine durch die ganze Natur und das Weltall verbreitete Substanz, luft- und feuerartig so wie das Pneuma, das aus dem Erdspalt zu Delphi aufstieg und von unten in den Leib der auf dem Dreifuß sitzenden Pythia eindrang, so wie der Sturm, der um das Haus brauste, in dem sich am Pfingsttage die Jünger Jesu versammelten, so wie die feurigen Zungen, die sich auf sie niederließen. Das alles aber deutet hin auf ein ganz neues Weltgefühl, ein ganz neues Verhältnis zu der von der Gottheit durchfluteten Natur, das hier im Griechen erwacht, und das Nietzsche mit hinreißenden Worten geschildert hat: »Die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne dem Menschen. Freiwillig beut die Erde ihre Gaben, und friedfertig nahen die Raubtiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysos überschüttet; unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger. Man verwandle das Beethovensche Jubellied der Freude in ein Gemälde und bleibe mit seiner Einbildungskraft nicht zurück, wenn die Millionen schauervoll in den Staub sinken: so kann man sich dem Dionysischen nähern. Jetzt ist der Sklave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Not, Willkür oder freche Mode zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern Eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere.« Hand in Hand mit dem Aufflammen dieses neuen religiösen Weltgefühls geht eine tiefgreifende Umwertung der Geisteskräfte des Menschen. Enge Schranken waren dem menschlichen Geiste bisher angewiesen. Jedes Überschreiten der dem Menschen gesteckten Grenzen galt als Hybris, die ihre strenge Strafe von den beleidigten Göttern erhielt. Die furchtbarste dieser Strafen aber war die Vernichtung des menschlichen Geistes, die Zerstörung seiner eigenen Seele: die Verhängung des Wahnsinns durch die Götter. Kein Volk hat wohl das Motiv des Wahnsinns in seiner Literatur so häufig angeschlagen, als gerade die Griechen. Ein furchtbares Grauen vor der Zerrüttung des Menschengeistes muß dieses

Volk beherrscht haben, wenn wir den so vielen, tief erschütternden Worten der Tragödiendichter Glauben schenken dürfen, die der Schilderung des Wahnsinns gelten. Hier bringt die Dionysosreligion eine bemerkenswerte Wandlung. In ihr erscheint der Wahnsinn nicht nur als Strafe, er ist vielmehr in anderer Form die wertvollste, höchste Entzückung und Verzückung bewirkende Gnadengabe des Gottes. Der Mensch wird überhaupt erst zum vollen, ja zum Gottmenschen, wenn seine eigenen Geisteskräfte überschattet wurden und ein neuer Geist, der heilige Geist der Gottheit von ihm Besitz ergriff. — Diese im Dionysoskulte sich austobende Mystik ist für die Entwicklung der hellenischen Kultur und damit für die griechische Philosophie von größter Bedeutung. Nietzsche hat zuerst auf die beiden Gegenpole im griechischen Leben, Dichten und Denken aufmerksam gemacht und für sie die Ausdrücke: das Dionysische und das Apollinische, geprägt. Dabei ist das Dionysische das Maßlose, das aller Grenze und allem Gesetz Spottende, das Gefühlsmäßige, das Unlogische, das Romantische, das Unklare; das Apollinische dagegen das Maßvolle, das stets nach Abgrenzung und Gesetz Verlangende, das Verstandesmäßige, das Logische, das Klassische, das Klare. Aus einer Besiegung und aus ständigem Kampf gegen das Dionysische geht die apollinische Kultur der Hellenen hervor, und sobald ihre Kraft erlahmt, sinkt sie in das Dionysische immer tiefer zurück, bis es in der neuplatonischen und christlichen Mystik über ihr zusammenschlägt. Kein Dichter und kein Philosoph, der nicht zum Dionysischen irgendwie, ablehnend oder zustimmend, Stellung nahm.

Die Orphik stellt sich uns heute dar als die religiös-philosophische Spekulation und als der Kult einer in fest organisierten Gemeinden zusammengefaßten griechischen Sekte, die ihre Gründung von der sagenhaften Gestalt des thrakischen Heros und Sängers Orpheus ableitete. Sie hat sich des Dionysosdienstes bemächtigt, seine Formen vergeistigt, sie mit sittlichen Ideen erfüllt und so die dionysische Bewegung über ganz Griechenland, die Inseln, Kleinasien und Unteritalien getragen. Sie unternahm den ersten und am nachhaltigsten wirkenden Versuch, die griechische Mystik für das sittliche Leben des Menschen auszuwerten und die in ihr sich zügellos auswirkenden Kräfte in die Bahn einer tiefen Durchgeistigung der Welt und des

Menschendaseins zu lenken. Der Gründungssage der eleusinischen Mysterien stellten die Orphiker den Mythos von Dionysos-Zagreus an die Seite. Zum ersten Male tritt uns hier das in der abendländischen Religionsgeschichte so bedeutsame Motiv des leidenden, von bösen Gewalten vernichteten, des sterbenden und in neuer Verkörperung wieder auferstehenden Gottessohnes entgegen. In seine Leidensgeschichte hineingewoben aber ist ein anderer Zug von ebenso tiefer Bedeutsamkeit: Der Mensch ist entstanden aus der Asche der durch Zeus' Blitzstrahl vernichteten Titanen, die den Zagreus verzehrt und
Welt und Gott treten sich hier in schroffem Dualismus gegenüber.
in sich aufgenommen haben. Ein Göttliches ist damit auch in den Menschen eingegangen. Daß aber dieser göttliche Teil seine Seele ist, das geht aus den anderen Lehren und aus dem Mysterienkulte der Orphiker hervor, der alsbald dem eleusinischen an die Seite treten und mit ihm verbunden werden sollte. Dieses Göttliche in unserm Innern zu pflegen, es wieder aus dem Grabe, aus dem Kerker des Leibes zu befreien, in den es mit der Geburt geraten ist, das erscheint als der Grundzug orphischer Frömmigkeit und Sittlichkeit. Leib und Seele,
Der Leib ist unrein, alles Irdische mit einem Makel behaftet, die bei Homer so heilige, so strahlende Welt in allen ihren Teilen entheiligt. Sündig ist der Mensch, solange er in ihr weilt. Sühnen muß er die Tatsache seines Erdendaseins und durch solche Sühnung versuchen, den Gottesfunken in sich in ein besseres Leben hinüberzuretten. Wie aber soll der Mensch zu diesem Ziele gelangen? Genau so wie der Gott selbst. Er muß mit ihm leiden, sterben, wiedergeboren werden, auferstehen. Das ist der Sinn des orphischen Mysteriums. In ihm wurde der Leib tatsächlich symbolisch begraben. Sterben und Geweihtwerden ist dasselbe. In den dunklen Hades mußte der Myste hinabwandern, in ihm umherirren, bis der Auferweckungsruf erschallte, in der dunklen Nacht die Fackeln erglänzten und er vom Tode erlöst in das Lichtreich einging und die von strahlendem Glanze umleuchteten Götterbilder schaute. Hat ein Mensch diese Weihen durchgemacht, so hat er damit Anrecht auf ein seliges Leben unter den Göttern; selbst soll er ein Gott werden. Er kommt zu den heiligen Auen der Persephone und nimmt, den Kranz im Haar, teil an den fröhlichen Gelagen der Geweihten. Diese stark betonte Jenseitshoffnung trieb

zu einem weiteren Ausbau der bereits in den eleusinischen Mysterien vorhandenen Eschatologie. »Dem tieftraurigen, furchtbaren Kreise entfloh ich«, so steht es auf einem der den Toten mitgegebenen Goldplättchen. Der Kreis ist nichts anderes als die Seelenwanderung. Ein Erdenleben ohne Weihe genügt nicht zur Reinigung der Menschenseele. Nach dem Tode wird sie von einem Dämon in den Hades geführt. Dort warten ihrer strenge Richter. Hat sie im Leben schwere Frevel begangen, so wird sie hinabgestoßen in Finsternis und Schlamm, bis sie von neuem in das Erdenleben hineingetrieben wird, um hier in einem anderen Menschen- oder Tierleibe von vorn zu beginnen. Das ist der Kreislauf der Geburten. — Nicht aber nur die Frage nach den letzten Dingen haben die Orphiker aufgeworfen und in einer für Jahrtausende entscheidenden Weise beantwortet, sondern auch die von Hesiod bereits gestellte Frage nach dem Anfang der Welt hat sie in einem seltsamen Mythos beschäftigt. Vor den ersten Ursprung des Alls setzten sie die Zeit, den Chronos. Auf ihn folgen Äther und Chaos, die miteinander das Weltei gebären. Aus ihm entspringt Phanes, der Leuchtende. Er erzeugt aus sich heraus die Nacht und mit dieser Himmel und Erde. Diese bringen das mittlere Göttergeschlecht hervor, zu dem auch Kronos und Rhea gehören, von denen Zeus geboren wird. Er verschlingt den Phanes, vereinigt so die Keime aller Dinge in sich und erschafft aus ihnen das dritte Göttergeschlecht sowie die ganze sichtbare Welt. Aus der Ehe des Zeus mit Persephone aber geht Dionysos-Zagreus hervor. Man hat an dieser Kosmogonie viel herumgedeutet, in dem Zeitprinzip persisches, im Motiv des Welteis ägyptisches Gut vermutet. Die ganze Zusammenstellung aber bleibt griechisch. Aus ihr ist eine kosmogonische Dichtung eigentümlicher Art erblüht, die sich an die Namen des Orpheus, des Musaios und Epimenides knüpft; dazu eine kosmogonische Prosa, deren wichtigste Vertreter Pherekydes von Syros, Theagenes und Akusilaos sind. Bei ihnen allen bemerken wir das Bestreben, die Gottheiten von ihrer anthropomorphen Auffassung zu befreien und in Weltenmächte aufzulösen. Für sie ist Zeus die das All durchflutende Kraft, von der es im orphischen Hymnus heißt: »Zeus ist das Haupt, Zeus die Mitte, aus Zeus ist alles entstanden«, ein Gedanke, dem Goethe die Worte gab:

»Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.«

So finden wir im sechsten Jahrhundert ein nach vielen Seiten entfaltetes geistiges Leben voll von schöpferischem Sturm und Drang, dumpfem Ahnen und in weite Fernen gerichtetem Schauen, voll von hochfliegender Sehnsucht und nach neuen Zielen drängendem Wollen. Aus der Dichtung zur Wahrheit, aus religiöser Sehnsucht zu verstandesmäßiger Durchdringung der Zusammenhänge in Welt und Leben, aus dionysischem Taumel zu apollinischer Klarheit und selbstsicherer Beherrschung in hartem Ringen hinaufzuführen, das ist die Aufgabe der griechischen Philosophie.

Zweites Kapitel.

Die drei Milesier.

Thales aus Milet wird von Aristoteles als Stammvater der Naturphilosophie bezeichnet, und seitdem beginnt mit ihm die Geschichte der griechischen Philosophie. Überblicken wir aber die ganze Überlieferung, die sich an seinen Namen knüpft, so erkennen wir aus ihr wohl, was der Grieche von einem Begründer der Philosophie verlangte, nicht aber, worin seine philosophische Leistung eigentlich bestand. Er hat keine Schrift hinterlassen, und was Aristoteles von der Philosophie berichtet, die er gelehrt haben soll, stellt sich deutlich dar als eine Konstruktion aristotelischen Geistes, die aus dem Versuche entsprang, Thales mit den ionischen Naturphilosophen in einen gedanklichen Zusammenhang zu bringen. Ergab sich aus deren Schriften, daß sie einen Urstoff annahmen, aus dem alles entsteht, und in den sich alles wieder auflösen muß, so suchte Aristoteles dasselbe auch für Thales zu gewinnen, und da man von ihm noch erzählte, er habe ebenso wie die Mythologen die Erde auf dem Wasser schwimmen lassen, so sollte es eben das Wasser gewesen sein, das er als Urgrund angenommen habe. Zu diesem materialistischen Prinzip aber stehen die anderen Zeugnisse in Widerspruch, die wir über Thales besitzen: seine fromme Lehre, daß alles voll von Dämonen und die ganze Welt beseelt sei, sowohl wie seine unbestrittene Stellung als erster unter den sieben Weisen, die durch die Priesterschaft in Delphi mit dem Schimmer religiöser Beglaubigung ihrer Weisheit umgeben wurden. So haben wir Thales noch nicht als eigentlichen Philosophen zu betrachten. Er taucht aus der Geschichte auf als eine von Sagen umwobene Gestalt, auf die die Griechen alle Weisheitsschätze häuften, von deren Bedeutung und deren hohem Alter sie überzeugt waren. Sie zeichnen ihn uns als mitten im Leben seiner Zeit und seiner Stadt stehenden Praktiker. Er greift tatkräftig in die Politik ein, teilt sofort ins Leben umsetzbare Weisheitssprüche aus und stellt seine astronomischen und geometrischen Forschungen in den Dienst des Handels, des

Verkehrs und der Kriegsführung. Von den Ägyptern soll er die Geometrie gelernt und sie darin bald so übertroffen haben, daß er sie die Messung der Höhe ihrer Pyramiden aus deren Schatten lehrte. Eine Anzahl mathematischer Lehrsätze wurde nach ihm genannt. Er wies seine Mitbürger auf das Sternbild des kleinen Bären zur Ermittelung der Nordrichtung bei Nacht hin und lehrte sie die Entfernung zur See fahrender Schiffe vom Lande aus berechnen. Er soll das Jahr in 365 Tage eingeteilt und den dreißigsten Tag als letzten eines Monats bezeichnet haben. Er stellte — wahrscheinlich durch Schattenmessung — fest, daß die scheinbare Größe der Sonne den 720.Teil der gesamten Sonnenbahn ausmache. Seine erstaunlichste Leistung aber ist die Vorhersage der im Jahre 585 während der Schlacht zwischen Lydern und Persern eintretenden Sonnenfinsternis, zu der er bei seinem primitiven Weltbilde wohl kaum auf Grund astronomischer Berechnung, sondern durch Benutzung des von den Babyloniern gesammelten Materials rein empirischer Beobachtungen der Finsternisperioden gekommen sein mag. Aber auch den Typus des weltfremden Gelehrten suchte man in ihm zu finden, der ganz dem theoretischen Leben hingegeben die nächsten Dinge vergißt und bei der Betrachtung der Sterne in einen Brunnen fällt, so daß eine alte Frau, die ihn schreien hört, ihm die Mahnung zurufen muß: »Du, Thales, kannst nicht sehen, was du vor den Füßen hast, und glaubst die Sterne erforschen zu können!« Daß man in ihm aber auch einen Repräsentanten echten Griechentums sehen wollte, verrät das ihm ebenso wie dem Sokrates in den Mund gelegte Wort: »Um dreier Dinge willen danke ich dem Schicksal: erstens weil ich ein Mensch geworden bin und kein Tier, dann weil ich ein Mann wurde und keine Frau, drittens weil ich ein Grieche bin und kein Barbar.« Und als echten Griechen ließ man ihn sterben: beim »Kampf der Wagen und Gesänge«, mitten im gymnischen Agon, dem er als Zuschauer beiwohnte, »im Gedränge der Menge, durch Ermüdung, Durst und Schwäche erschöpft, da er schon alt war«.

Anaximander ist der erste griechische Philosoph, von dem uns wenigstens ein Satz überliefert ist, den er selbst geschrieben hat. Seltsam dunkle und schwere Worte sind es, die hier zu uns über zwei Jahrtausende hinweg herüberklingen:

»Anfang der Dinge ist das Grenzenlose; woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Ordnung der Zeit.«

Das ist nicht die Sprache trockener, wissenschaftlicher Darstellung. Eine naturphilosophische Spekulation wird hier im Orakelton als tiefes, die Seele erschütterndes Geheimnis, als ein Mysterium verkündet. Der Philosoph leiht sich vom Mysten das Gewand, um seine Wahrheit hineinzuhüllen. Was das orphische Mysterium vom Menschen forderte, das Sterben und Wiedergeborenwerden, das wird hier hinausgespiegelt in den Kosmos. Die Schicksalstragödie der einzelnen Menschenseele, die durch die Notwendigkeit gebunden ist an das Rad der Geburten, wird zum Weltdrama, zum kosmischen Geschehen, das sich nun ebenfalls darstellt als ein alles mit sich fortreißender Kreislauf. Aus dem Grenzenlosen steigen alle Dinge auf, um nach Vollendung ihres Laufes wieder darein zu versinken; so verlangt es die Ordnung der Zeit mit ihrem ewigen »Stirb und Werde«. Was ist aber dieses Grenzenlose? Anaximander sieht die Dinge entstehen und eine Form annehmen; er sieht sie vergehen und ihre Gestalt verlieren. Alles Gestaltete, alles was Grenzen und Enden hat, das ist vergänglich. So kann allein nur unvergänglich sein das Gestaltlose, das Grenzenlose, das Endlose oder Unendliche. Dessen Wesen aber besteht in seiner Zeugungskraft; es lebt, es gebiert aus sich heraus die Dinge und nimmt sie wieder in sich auf. Und wenn Anaximander als Erster seinem Werke den Titel gibt »Über die Natur«, so nimmt er hier das griechische Wort »Physis« in seiner Grundbedeutung und meint mit ihm die Welterzeugung, das Geborenwerden der Welten, die Kosmogonie. Dabei deuten die Worte »Notwendigkeit, Strafe, Buße, Ruchlosigkeit« mit all ihrer Schwere auf einen tiefsinnigen Pessimismus. Das Leben steht von Anbeginn unter dem Fluche der Götter, so klang es ja schon bei Hesiod. Die Menschenseele ist von Grund auf sündig, muß gerichtet, verdammt oder erlöst werden, so sagen die Mysten. Und dieses Motiv der Schuld wird von Anaximander ins Riesenhafte gesteigert, auf alle Dinge übertragen und ins Weltgeschehen hinausprojiziert.

Was uns sonst noch an Mitteilungen über Anaximanders Lehre überliefert ist, läßt uns tiefer in den Prozeß des Weltwerdens hineinblicken. Aus dem grenzenlosen Urgrund scheidet sich das Feste und Flüssige, das Kalte und Warme aus. Die Stoffe lagern sich nach dem Verhältnis ihrer Schwere übereinander. Den innersten Kern bildet die Erde, auf ihr und um sie das Wasser, darum die Luft, die wieder von einer Feuerschicht wie der Baum von der Rinde umschlossen wird. Durch das Eindringen der Luft in die Erde erklärt er das Erdbeben. Die unter der Sonnenhitze als Wolkendunst aufsteigende Luft dringt in die Feuersphäre ein, zerreißt sie, hüllt die feurigen Massen in dichte Wolkenwirbel ein, die sich nun als ringförmige Hülsen wie Wagenräder um die Erde drehen. Aus ihnen aber strahlt an einzelnen Stellen das Feuer wie aus einer Blasebalgröhre hervor; es sind die Sterne, Sonne und Mond. Aus diesem Zusammenwirken von Luft und Feuer werden Donner und Blitz, Sonnen- und Mondfinsternisse erklärt. Das Feuer aber wirkt durch die Sonnenhitze weiter auf die Erde, trocknet auf ihr das Wasser auf bis auf einen salzigen Rest, der als Meer übrig bleibt. Im Wasser aber entstanden die Lebewesen. Sie steigen nun aus dem Meere ans Land, werfen ihre stachelige Rinde ab, ändern ihre Gestalt und Lebensweise und passen sie den neuen Lebensbedingungen an. So sind auch die Vorfahren der Menschen einmal fischartige Wesen ähnlich den Haifischen gewesen, die ihre Jungen ausspeien und immer wieder verschlucken, bis sie für den Kampf ums Dasein ausgewachsen sind. Der Gedanke einer Entwicklung, die Organisches und Anorganisches in gleicher Weise umfaßt, dämmert hier zum ersten Male auf. Dieser in großem Schwunge hingeworfenen Kosmogonie voll von wilder Bewegung und Kampf der Elemente entspricht das Weltbild, das sich aus den Berichten über Anaximanders Lehre wiederherstellen läßt. Er bricht mit der alten Anschauung, daß sich der Himmel über der als flache Scheibe gedachten, vom Meere umflossenen Erde wölbe. Die Gestirne setzen bei ihm nach ihrem Untergang die Bahn unter der Erde fort und beschreiben so einen vollen Kreis. Die Erde aber schwebt frei im Weltenraume, zwar noch nicht als Kugel, wohl aber in der Form eines Säulenstumpfes, eines flachen Zylinders, dessen Breite sich zu seiner Höhe wie drei zu eins verhalten sollte. Das Schweben der Erde aber sei aus

ihrer gleichmäßigen Entfernung von allen Enden des Himmels zu erklären. So finden wir bei Anaximander die ersten Himmel, Welt und Menschen in ihrem Wesen und Werden umfassenden, zur Einheit und zum Zusammenhang der Natur drängenden philosophischen Theorien. Aber auch das Gebiet der Einzelforschung war ihm nicht fremd, und hier konnte er wohl als würdiger Nachfolger des Praktikers Thales gelten. Er hat zuerst eine Himmelskugel entworfen und die bewohnte Erde auf Grund der Nachrichten der Seefahrer auf einer Tafel dargestellt. Die Sonnenuhr soll seine Erfindung sein, und durch seine Berechnungen fand er, daß der Sonnenkreis 27 mal so groß sei wie der des Mondes, dieser aber wieder 19 mal so groß wie die Erde. Auch an der Politik seiner Vaterstadt Milet beteiligte er sich als Ratsherr und als Führer einer Kolonie nach Apollonia.

Anaximenes wird als Gefährte und Hörer des Anaximander bezeichnet. Auch von ihm besitzen wir nur ein und dazu noch in seiner Echtheit angezweifeltes Fragment:

»Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt auch die ganze Welt Odem und Luft.«

Ohne jeden Überschwang und dichterischen Höhenflug ist dieser Satz geschrieben und hebt sich durch seine Nüchternheit von den tiefsinnigen, orakelhaften Klängen Anaximanders ab. Und doch besteht zwischen beiden ein inniger Zusammenhang in der ganzen philosophischen Einstellung. Menschliches Leben und Erleben, das Schicksalhafte des Menschendaseins, den Wechsel von Leben und Tod übertrug Anaximander auf den Kosmos. Von der Menschenseele geht Anaximenes aus. Luft und Atem ist diese Seele, und wie sie den Körper zusammenhält, so sind es Odem und Luft, die den Kosmos umspannen. Das Band zwischen Mensch und Welt ist geschlungen. Mikrokosmos und Makrokosmos entsprechen sich, spiegeln sich ineinander. Die menschliche Seele weitet und dehnt sich, sie wird zur Weltseele. Eine mystische Intuition schlägt die Brücke zwischen dem Innersten des Menschen und der Außenwelt und glaubt den erfühlten geheimnisvollen Zusammenhang des Menschen mit der ganzen Welt entschleiert zu haben. Künstlerisches Erschauen und philosophisches Denken reichen sich hier ebenso die Hand wie in Goethes Versen:

»Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.«

Die Luft spielt bei Anaximenes dieselbe Rolle wie das Grenzenlose bei Anaximander. Sie soll ihrer Quantität nach begrenzt, der Qualität nach unendlich sein. Hier führt eine Brücke zu Anaximander zurück. Wir sahen, wie bei ihm es gerade die Luft ist, die Bewegung in die Elemente hineinbringt, in die Erde ebenso eindringt wie in das Reich des Feuers. Das mag Anaximenes dazu bestimmt haben, in ihr den materiellen Urstoff zu sehen. Die verdünnte Luft wird ihm zum Feuer, die verdichtete zum Wind, dann zur Wolke, zum Wasser und schließlich zur Erde und zum Stein. Durch Verdünnung und Verdichtung der Luft erklärte er Erdbeben und Gewitter, Wolken und Winde, Blitz und Sonnenstrahl, Hagel und Schnee, Regenbogen und Meeresleuchten. Sein Weltbild aber weicht von dem des Anaximander beträchtlich ab. Die Erde schwimmt ihm flach auf der Luft, die sie darum trägt, weil sie unter ihr nicht aus der Himmelskugel entweichen kann. Die Gestirne sind aus Erde entstanden und durch ihre rasche Bewegung in Hitze geraten. Die Sonne und die anderen Sterne sind flach wie ein Blatt, sie gehen nicht unter der Erde herum, sondern kreisen um sie so wie die Mütze, die man um den Kopf schwingt. Begleitet werden sie von dunklen, erdartigen Körpern,[1] durch die wahrscheinlich die Verfinsterungen der Sonne und die Mondphasen erklärt werden sollten.

So läßt sich von den drei Milesiern zusammenfassend sagen, daß in ihnen noch ungeklärt der Trieb zu positiver naturwissenschaftlicher Forschung und der Drang nach einer aus mystischem Weltgefühl herausgeborenen, die geheimnisvolle Einheit von Mensch und Welt suchenden wilden Spekulation nebeneinander liegen. Aus diesen Keimen konnten sich die Astronomie ebenso wie die Astrologie, die Chemie ebenso wie die Alchemie, eine rationale Wissenschaft ebensogut wie eine mystische Naturphilosophie entwickeln. Die beiden

Wege, die in das Herz der Natur hineinführen, der Weg des Forschers, der die Welt durchdenkt und an sie mit Wage und Metermaß herangeht, um sich ihre Stoffe und Kräfte dienstbar zu machen, und der Weg des Künstlers, der die Welt erfühlt, den Pulsschlag des Alls in seinen eigenen Adern pochen hört und auf Grund dieses Weltgefühls die ihm gewordenen Offenbarungen der vor der Enthüllung ewiger Geheimnisse erschauernden Menschheit mitteilen muß, liegen hier offen vor uns und warten darauf, bis ans Ende durchschritten zu werden.

Drittes Kapitel.

Herakleitos von Ephesos.

Schon die Alten haben Heraklit als eine problematische Natur empfunden. Wenn sie ihm den Beinamen des »Dunklen« gaben, so bezog er sich wohl zunächst auf die geheimnisvolle, orakelhafte Sprache, in die er seine Sprüche zu kleiden pflegte, und ein Sokrates, der in allen Fragen des Lebens auf unbedingte Klarheit drang, forderte einen delischen Taucher, um in die Tiefen des Sinnes einzudringen, der in Heraklits rätselhaften Sprüchen verborgen liegt. Doch der verborgene Sinn entschleiert sich leicht, wenn wir Heraklit in die rechte Atmosphäre hineinrücken, aus der seine Philosophie entstand. Er ist der erste griechische Philosoph, der in keiner Wissenschaft praktisch tätig ist und auch von keiner wissenschaftlichen Forschung seiner Zeit etwas wissen will. Er stellt keine astronomischen Berechnungen an, zeichnet keine Erd- und Himmelskarten, forscht nicht nach der Gestalt der Erde und den Bewegungen der Gestirne. Aber nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Erforschung der Göttermythen und die gelehrten Arbeiten eines Geschichtschreibers und Geographen wie Hekataios verachtet er und nennt das alles eitle Vielwisserei, die den Menschen nicht lehrt, Verstand zu haben. Darum ist Heraklit auch nicht als Naturphilosoph zu betrachten wie seine Vorgänger. Was sein philosophisches Denken wachruft, das ist nicht die Wissenschaft, sondern es ist das Leben, das ihn umrauscht, das Leben seiner Zeitgenossen mit allen seinen Äußerungen und insbesondere mit dem Geiste, der sich in ihm ausspricht; es ist nicht die Natur, sondern es ist die Kultur, in die er hineingeboren wurde, die seine bittere Kritik und sein Nachdenken wachruft. So können wir ihn den ersten Kulturphilosophen der Griechen nennen. Wollen wir ihn verstehen, so müssen wir vor allem ein Bild seiner Umgebung zu gewinnen versuchen.

Die von Griechenlands wackerster Mannschaft einst gegründeten ionischen Kolonien waren durch den regen Handel mit allen das Mittelmeer umsäumenden Ländern und vor allem mit dem weiten

Hinterlande Kleinasiens zu hoher kultureller Blüte und zu einem nach hellenischem Urteil unerhörten Reichtum gelangt. Mit dem Reichtum aber kam auch die Entartung, kam der Abfall vom alten Brauch, von der strengen Sitte und Zucht und vom Glauben der Väter. Ein schrankenloser Materialismus und Individualismus machte sich breit. Die lyrische Dichtung jener Tage verrät die sich ausbreitende Genußsucht, den Egoismus und die vaterlandslose Gesinnung. Der Dichter Archilochos wirft seinen Schild fort und flieht vor dem Feinde. Mit einem Witz kommt er leicht über die Schmach hinweg: »Adieu, Schild, ich kaufe mir einen neuen, und der ist ebenso gut!« Theognis aber schildert seine Zeit mit den harten Worten:

»Treue, die mächtige Göttin, entwich, es entwich die gestrenge
Zucht, und die Grazien, Freund, suchst du auf Erden umsonst.
Nicht mehr gelten im Volk heilig die teuersten Eide,
Und der Unsterblichen denkt keiner und ehrt sie mit Scheu;
Sondern der Frommen Geschlecht starb aus, und weder des Rechtes
Satzungen achten sie mehr noch den geheiligten Brauch.«

Das ist die Stimmung kurz vor dem nationalen Zusammenbruch. Wie eine zum Untergang reife Frucht fielen die ionischen Kolonialstaaten dem ersten Ansturm der Perser in den Schoß. Und nun kam das Entwürdigendste. Die verhaßte Zwingherrschaft, von der Xenophanes spricht, wurde von den Ioniern gar nicht als so drückend empfunden. Die Perser übten sie meist aus durch griechische Tyrannen, die sich freiwillig dazu hergaben, die Sache des Großkönigs zu führen. Dazu stand das Privatinteresse des einzelnen zu sehr im Vordergrunde, als daß man sich zu kraftvollem Handeln in Dingen des Staates aufgerafft hätte. Der durch die Fürsten entfachte Aufstand, der Anlaß zu den großen Perserkriegen, die alle festländischen Staaten zur Einheit zusammenrafften, endete in Ionien mit der Eroberung von Ephesos und der Zerstörung Milets durch die Perser. Dazu kamen im Innern wilde Parteikämpfe, die sich gegen die Aristokraten richteten und schließlich der Demokratie zum Siege verhalfen.

Das ist die Zeit, in die Heraklits Mannesalter fällt, der Ausgang des sechsten und die ersten Jahre des fünften Jahrhunderts. Demokratisch,

individualistisch und egoistisch, irreligiös und der verweichlichenden Barbarisierung durch den Orient hingegeben war der Geist des zugrunde gehenden Ioniens. Heraklit aber war von Geburt und Gesinnung Aristokrat, ein Sproß des alten Königsgeschlechtes von Ephesos, das seinen Ursprung vom attischen Heldenkönig Kodros selbst ableitete. Dadurch aber stand er zugleich in enger Beziehung zum heiligsten Kulte der hellenischen Heimat, zu den eleusinischen Mysterien, die auch in Ephesos eingeführt waren, und über die gerade sein altadliges Geschlecht die priesterliche Aufsicht führte. So lebte in ihm der Geist von Althellas und ließ ihn mit Verachtung auf das Treiben um ihn her blicken. Als ein Fremdling, als ein Enttäuschter steht er in seiner Zeit, und seine leidenschaftliche Seele läßt ihn diese innere Vereinsamung mit vollster Wucht empfinden. Er kämpft gegen alles an, was er um sich her hört, sieht und erlebt; aber bald kommt er zu der Einsicht, daß ein jeder Kämpfer gegen seine Zeit in ihren Schmutz hinabsteigen muß, daß er im Kampfe sein Innerstes dem Pöbel preisgibt. Und aus diesem Empfinden heraus sind die wundersam erschütternden Worte Heraklits zu verstehen: »Mit dem Herzen zu kämpfen ist hart; denn jeden seiner Wünsche erkauft man um seine Seele.« Er war ein Mann, der immer mit dem Herzen kämpfte; aber seine Seele wollte er nicht verkaufen; denn er hatte in ihr gerade die Kräfte entdeckt, die ihm zu einer Überwindung des Lebens, zu einer Singebung all der Sinnlosigkeiten verhelfen sollten, die er um sich sah. Er ist der erste Philosoph, der die Gedanken von außen nach innen richtet und dabei ein ganz neues Gebiet des Forschens entdeckt: das Reich der Seele, von dem er sagt: »Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie.« Daher empfindet Heraklit seine Philosophie auch als etwas ganz Neues, von aller anderen Weisheit Verschiedenes. Und um seine Seele zu retten, zog er sich aus der Welt zurück und verließ die lärmende Stadt, um auf der Höhe, wo das Heiligtum der Artemis stand, in Einsamkeit zu hausen und sein Werk zu schreiben, das er im Heiligtume niedergelegt haben soll als sein Vermächtnis an die Welt, aus der er entflohen war.

Kampf gegen diese Welt und Aufbau einer neuen aus seinem eigenen Innersten heraus, das ist der Grundgedanke, der die von ihm

überlieferten mehr als 120 Fragmente durchzieht, die wir uns wohl von Anfang an als abgerissene Sprüche, als Aphorismen vorzustellen haben. Er tritt auf wie der Prediger in der Wüste, dem kein Wort zu hart, kein Ausdruck zu drastisch ist, um seinen Zeitgenossen ins Gewissen zu reden. Er geißelt das Hasten und Jagen nach Reichtum: »Möge es euch nie an Reichtum fehlen, Ephesier, damit eure Verlodderung an den Tag kommen kann.« Er predigt ihnen die alten Ideale umsonst: »Eins gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den Ruhm, den ewigen, den vergänglichen Dingen. Die meisten freilich liegen da vollgefressen wie das liebe Vieh.« Hart kritisiert er das demokratische Regiment: »Recht täten die Ephesier, wenn sie sich alle Mann für Mann aufhängten und den Unmündigen ihre Stadt hinterließen, sie, die Hermodoros, ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben mit den Worten: Von uns soll keiner der wackerste sein oder, wenn schon, dann anderswo und bei andern.« Er hat ein anderes Ideal: »Einer gilt mir zehntausend, wenn er der Beste ist«, und: »Das Volk soll kämpfen um sein Gesetz wie um seine Mauer.« Vor allem aber ist es ihm zu tun um eine Erneuerung des religiösen Glaubens. Er richtet seine Polemik nicht gegen die Götter selbst, sondern gegen die verständnislose Auffassung der Götter als toter Götzen, gegen die frivole Art, mit der Homer und Archilochos das Leben im Olymp darstellten, gegen die unsittlichen Formen des Kultus und die schamlose Art, in der die Mysterien und Dionysien gefeiert werden. Dem stellt er seine Philosophie als eigentliche Religion gegenüber, tritt er selbst auf als Prophet, bedient sich der ekstatischen Sprache der Sibylle und ahmt die Sprüche des delphischen Gottes nach, »sagt nichts und birgt nichts, sondern deutet an« und benutzt die Symbolik der Mysterien, wenn er über Leben, Tod und Auferstehung spricht.

Von den Weisheitslehrern seiner Zeit will er nichts wissen. Seine Philosophie hat mit ihrer Wissenschaft nichts zu tun; denn sie entspringt aus anderer Quelle. »Ich habe mich selbst gesucht«, mit diesem Wort wendet er sich ab von allen Vorgängern. Und was er in sich selbst gefunden hat, das hält er für so tief, so groß, so göttlich, daß die törichten Menschen sein Wort nicht verstehen werden, auch wenn sie es vernommen. Auch darin ist er Aristokrat. Er will keine weltbeglückende Theorie der großen Masse verkünden. Seine Philosophie

ist eine Frucht der Einsamkeit, ein letzter Trost für einsame Menschen. »Die Zeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!« — »Die schönste Weltordnung ist wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen.« So erscheinen Welt und Leben dem Weisen, der auf sie herabsieht. Er durchschaut den ewigen Wechsel aller Dinge, in dem nichts bestehen bleibt. »Wir steigen nicht zweimal in denselben Fluß«; denn »wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu«; aber nicht nur das Wasser ist in steter Veränderung, sondern auch wir selbst: »In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht: wir sind es und sind es nicht.« Und in diesem beständigen Wechsel ist »der Krieg aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die andern zu Menschen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien«. Alle menschlichen Verhältnisse haben keine absolute, sondern nur eine relative Geltung. »Kindisch heißt der Mann der Gottheit wie der Knabe dem Manne.« »Der schönste Affe ist häßlich mit dem Menschengeschlechte verglichen.« »Der weiseste Mensch wird, gegen Gott gehalten, wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem anderen.« Relativ ist auch alles Leben und Sterben. »Wann sie geboren sind, schicken sie sich an zu leben und dadurch den Tod zu erleiden, oder vielmehr auszuruhen, und sie hinterlassen Kinder, daß auch sie den Tod erleiden.« In diesem ewigen Wandel, in diesem beständigen Krieg prallen die Gegensätze wie Freund und Feind aufeinander, vermengen sich miteinander, gehen ineinander über. »Das Kalte wird warm, Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht.« »Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben.« Aber die Konstatierung des Widerspruchs, des ewigen Wechsels in der Welt, des Umschlagens der Gegensätze ineinander, das bildet nur den Auftakt zur Philosophie Heraklits. Jetzt gilt es, den Schleier der Maja zu zerreißen und den verborgenen Sinn des sinnlosen Wechselspiels des Lebens zu erfassen. Hinter dem Wechsel, Wandel und Zwiespalt gilt es, das Ewige, das Beharrende zu finden. Wohl steigen wir nicht zweimal in denselben Fluß; er ist inzwischen seiner ganzen Zusammensetzung nach ein anderer geworden, und doch — müssen wir ergänzen — steigen wir in denselben; denn mag auch Welle auf Welle sich jagen, der Fluß als solcher bleibt.

Und wenn der Krieg der Vater aller Dinge ist und sich die Gegensätze in Welt und Leben ständig bekämpfen, so gibt es doch auch hier ein Gemeinsames, und das ist eben der Krieg als solcher: »Man soll aber wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles durch Streit und durch Notwendigkeit zum Leben kommt.« Und auch im bürgerlichen Leben, im Kampfe der Parteien gibt es ein Gemeinsames, das die Gegensätze aufhebt und zur Einigung drängt: das Gesetz. Und in letzter Instanz erhebt sich über allem menschlichen Urteil die göttliche Vernunft, in der sich die Gegensätze von gut und böse aufheben: »Für Gott ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen nur halten das eine für ungerecht, das andere für gerecht.« So sucht Heraklit im ewigen Fluß der Dinge das dahinterstehende Bleibende und Feste und im Kampfe der Gegensätze das Gemeinsame, in dem sich der Widerstreit zur Einheit auflöst.

Von allen Gegensätzen aber, die auf ihn einstürmen, hat keiner ihn so tief ergriffen und im Innersten bewegt wie der von Leben und Tod, Geborenwerden und Sterben. Hier ist es das religiöse Fühlen und Sehnen seiner Zeit, das mächtig in sein Denken einströmt, und für das er eine verstandesmäßige Rechtfertigung und eine Verankerung in seiner Weltanschauung sucht. Die Jenseitshoffnung der Mysterien erschloß ihm den Gedanken, daß auch Tod und Leben nur scheinbar Gegensätze, in Wirklichkeit Formen eines einzigen großen Lebensprozesses seien, der sich im ganzen Weltall abspielt. Er knüpft an das orphische Einweihungsmysterium an. Wie hier der Gott dem in die Finsternis des Todes hinabgeführten Neophyten von Licht umflossen erscheint, wie dieser am Lichte des Gottes seine Fackel entzündet und nun als neu geboren in seinem Lichtleben als Wächter der Menschen gilt, so sagt Heraklit von den Toten: »Vor ihm aber, der dort ist, erheben sie sich, und wach werden Wächter der Lebendigen und der Toten.« So ist der Tod nichts anderes als der Anfang eines neuen Lebens. So wie die Orphiker mit ihrem Auferstehungsglauben die Lehre von einem Totengericht in der Unterwelt verbanden, so warnt Heraklit: »Die Menschen erwartet nach dem Tode, was sie nicht erwarten noch glauben.« »Strafe wird die Lügenschmiede und falschen Zeugen ereilen.« »Größerer Tod empfängt größere Belohnung.« Und wie der Orphiker im Blitzstrahl die Schicksalsmacht

erkennt, die seine Seele aus der himmlischen Heimat auf die Erde geschleudert und dem Fluche der Geburten preisgegeben hat, so ist es bei Heraklit der Blitz, der als göttliches Feuer das ganze Weltall steuert und das Gericht über die Welt bringt, die er in einzelnen Perioden in Flammen aufgehen läßt. Und wie die Mysten sprechen vom Rad der Geburten, so lehrt Heraklit den Kreislauf der Seele, in dem Leben und Tod nur zwei Seiten des beide zugleich umfassenden Ringes des Werdens bedeuten: »Und es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses.« Es handelt sich eben um einen Kreis, bei dem »Anfang und Ende gemeinsam« sind. Bei dem es wohl einen Weg oben und einen unten herum gibt; aber »der Weg auf und ab ist ein und derselbe«.

So wie Anaximander den Kreislauf der Geburten in den Kosmos hinausspiegelte, so weitet sich auch bei Heraklit das Schicksal der Seele zum Weltgeschick. Der Kreis des Lebens, den die Seele zu durchlaufen hat, das Totengericht, der Blitz als Schicksalsmacht, das alles wird ihm zum Weltprozeß, und dadurch erhält das orphische Mysterium eine im kosmischen Geschehen verankerte metaphysische, ja eine physikalische Begründung. Auch im Kosmos ist jeder Tod zugleich eine Geburt: »Feuer lebt der Erde Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers.« Hinter diesem Kreislauf aber steht wieder ein allen Gemeinsames. Er findet es vorgebildet im Blitz, der Schicksalsmacht der orphischen Lehre. Und so spielt bei ihm das göttliche Feuer dieselbe Rolle wie bei Anaximander das Grenzenlose. Aus Feuer ist alles entstanden, vor allem Wasser und Erde, und in Feuer muß es sich wieder auflösen. Auch sein richterisches Amt hat das im Blitz sich offenbarende göttliche Feuer nicht eingebüßt. Nach großen Weltperioden tritt ein Weltbrand ein, in dem das Feuer die Welt richtet und verdammt. Höher hinauf aber rückt Heraklit die Bedeutung des Feuers: »Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend.« Es wird ihm zum Logos, zur Weltvernunft und zum Weltwort zu-

gleich: »Für dies Wort aber, ob es gleich ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen noch sobald sie es vernommen.« Es waltet in beiden, im Kosmos wie im Menschenleben, im Weltall wie in der Menschenseele, dasselbe Gesetz. Welt und Seele, und in ihnen aller Zwiespalt, aller Kampf der Gegensätze lösen sich auf in einem Gottesbegriff, dem alles Mythische fehlt, der »Zeus und auch wieder nicht Zeus genannt werden will«, weil er weit über dem Mythos in der Welt des Gedankens angesetzt wird. In die Erscheinung tritt die Gottheit als das Urfeuer, als der Blitz; ihrem geistigen Wesen nach aber ist sie das Eine, das Allweise, das »alles durch alles regiert«, der Logos, die Weltvernunft, vor der nichts verborgen bleibt. Der Menschen Weisheit aber besteht darin, diese Vernunft zu erkennen, die »alles und jedes zu lenken weiß«; dann werden sie es verstehen, wie das »Eine auseinanderstrebend ineinander geht«, daß man von ihm sagen kann: »Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Überfluß und Hunger«; denn er verwandelt sich nur, bleibt aber im Grunde immer derselbe. Es findet eben »ein Umsatz statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold«. So offenbart sich die Welt als ein Kreislauf aller Kräfte, aller Elemente, in dem wir den Weg nach oben und den Weg nach unten verfolgen, die Gegensätze ebenso erkennen wie den großen Zusammenhang, in dem sie sich auflösen. Im ewigen Fluß der Dinge sucht Heraklit nach dem allen Gemeinsamen und findet es im Prinzip des Logos, das von nun an aus der Philosophie und der Religion der vom Griechentum befruchteten Völker nicht wieder verschwinden sollte. Nicht aber nur seine Logoslehre, sondern die ganze Art seiner Problemstellung hat gerade in neuerer Zeit immer wieder Beachtung gefunden. Ein Hegel meinte, er könne jeden Satz des Heraklit in seine Logik aufnehmen. Ferdinand Lassalle begann seine wissenschaftliche Laufbahn mit einem großen Werke über den dunklen Philosophen. Nietzsche erkannte in Heraklit einen Geistesverwandten, in dessen Nähe ihm wärmer, wohler zumute wurde als irgendwo sonst. Und Paul Natorp zieht da, wo er sich der Kulturphilosophie zuwendet, gerade Heraklits Sprüche und Terminologie heran und wertet sie von neuem aus.

Viertes Kapitel.

Die Eleaten.

Xenophanes aus Kolophon hatte als Jüngling im Kampfe gegen die Perser mitgefochten. Als der Krieg in Ionien verloren ging, da griff der Fünfundzwanzigjährige zum Wanderstabe, durchstreifte mehr als sechzig Jahre lang als Prediger, Spielmann und Sänger die Lande und fand im fernen Elea in Unteritalien bei Landsleuten, die gleich ihm vor dem persischen Eroberer hierhin entwichen waren, eine zweite Heimat. Wie einen Heraklit, so hatte auch ihn das Leben zum Denker gemacht. Während aber Heraklit sich in die Einsamkeit der Berge zurückzog, drängte es Xenophanes hinaus in die Welt, um seinen griechischen Stammesgenossen ins Gewissen zu reden und ihnen eine Reformation von innen heraus, die Notwendigkeit eines Wandels ihres ganzen Treibens und Denkens zu predigen. Während Heraklit seine Sprüche in düsterem Orakeltone schrieb und dadurch absichtlich dem Verständnis der Menge verschloß, griff er zum Liede, das ihm den Weg zum Herzen der sanges- und klangesfreudigen Griechen bahnen sollte. Von seinen großen Epen, in denen er die Gründung seiner Vaterstadt und die Übersiedlung nach Elea feierte, ist uns nichts erhalten. Von seinem Lehrgedicht über die Natur, seinen Elegien, satirischen Sillen oder Paradien haben wir einige größere und kleinere Fragmente, aus denen sich notdürftig erschließen läßt, was diesen denkenden Dichter und Sänger im Innersten bewegte. Auch er kämpft gegen die Üppigkeit und Verweichlichung der Griechen. Er geißelt den äußerlichen Maßstab, mit dem der Wert des Mannes von ihnen gemessen wird. Der Sieger im Wettlauf, im Faustkampf, im Pankration und Wagenrennen erhält mit Unrecht den größten Ruhm, den Ehrensitz und die Ehrengabe seiner Stadt. Mehr wert als Männer- und Rossekraft ist die Weisheit, wie er sie verkündet. So lenkt er die Blicke seiner Mitbürger vom Äußeren aufs Innere, vom Körperlichen aufs Geistige. Hat er mit seiner Kritik der Wettkämpfe an eine nationale Leidenschaft der Griechen gerührt, so scheut er auch nicht davor zurück, das Übel an der Wurzel zu packen

und den nationalen Glauben mit den schärfsten Waffen des Geistes anzugreifen. Am Kernpunkt der Religion, am Gottesbegriff setzt er ein. Die Mittel aber, die er anwendet, um den Griechen einen neuen, reineren Begriff des Göttlichen zu geben, sind rein logische. Er will die Gottheit nicht erfühlen aus dem Walten der Naturkräfte; er will ihre Existenz und ihr Wesen beweisen. Logische Widersprüche in den landläufigen Ansichten von den Göttern aufzudecken und mit Hilfe einer Kette von logischen Schlüssen selbst zum Wesen des Göttlichen vorzudringen, darin findet er die ihm eigentümliche neue Aufgabe. So wird er neben dem Sänger und Prediger der erste Dialektiker unter den griechischen Philosophen, ja in diesen Ansätzen zur Dialektik liegt überhaupt der Grund, ihn mit unter die Philosophen zu rechnen. Gott und Mensch sind für ihn zwei sich gegenseitig ausschließende Begriffe: Der Mensch ist sterblich, die Gottheit unsterblich; der Mensch ist vergänglich, die Gottheit unvergänglich und ewig; der Menschen sind viele, die Gottheit ist nur einmal da; der Mensch ist wandelbar, der Gottheit »geziemt« es nicht, bald hierhin, bald dorthin zu wandern; der Menschen Sinne sind unvollkommen, sein Geist ist beschränkt, die Gottheit ist »ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr«. Darin sieht er den Mangel des religiösen Vorstellens, daß keine reinliche Scheidung zwischen den Begriffen Gott und Mensch vorgenommen wird, sondern daß Merkmale, die zum Begriffe des Menschen gehören, auf die Gottheit übertragen werden. Aus diesem logischen Grundfehler erklärt sich der Anthropomorphismus, den Xenophanes nun logisch zergliedert, um seinen Unsinn klar vor Augen zu führen:

»Über den Göttern und Menschen ein einziger Gott und ein höchster
Lebt, nicht Sterblichen gleich an Gestalt noch an Geist und Gedanken.
Aber der Mensch meint, Götter gebären und werden geboren,
Denken und reden wie er, und wähnt sie gestaltet, wie er ist.
Stellt doch der Mohr sie sich schwarz, stumpfnasig und kraus, und der Thraker
Trotzigen Blicks, rothaarig wie sich, blauäugig und wild vor.
Wahrlich! Besäße der Stier und der Löwe die Hände des Menschen,
Sich von den Göttern zu machen ein Bild und in Stein zu verkörpern,
Würde der Stier sie als Stier, als Leu sie der Löwe sich bilden.«

Und mit den Mitteln der Logik arbeitet er nun seinen eigenen Gottesbegriff heraus: Wenn eine Gottheit existiert, so kann sie nicht irgendwann einmal entstanden sein. Denn dann müßte sie aus etwas ihr Ähnlichem oder ihr Unähnlichem hervorgegangen sein. Beides ist nicht möglich. Denn wenn aus Schwächerem das Stärkere, aus Kleinerem das Größere, aus Schlechterem das Bessere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren entstünde, dann müßte das Nichtsein aus dem Sein oder das Sein aus dem Nichtsein hervorgehen. Das aber ist unmöglich; denn aus nichts wird nichts, und aus etwas kann nicht nichts werden. Folglich muß die Gottheit ewig sein. Wenn aber die Gottheit allmächtig sein soll, dann darf es auch nur eine Gottheit geben. Denn wenn es zwei oder mehrere Götter gäbe, dann könnte sie nicht die allmächtige und vollkommene sein, sondern müßte ihre Macht mit den andern teilen. Und so geht der Beweis von der Ewigkeit, Allmacht und Einheit Gottes weiter zu seiner Unendlichkeit, Unbeweglichkeit und Bedürfnislosigkeit. Damit wird Xenophanes zum Schöpfer des ontologischen Gottesbeweises, der dann besonders in der scholastischen Theologie eine so große Rolle spielte, bis Kant ihn als eine rein logische Deduktion ohne jeden Erfahrungsinhalt aufdeckte. Das ist, wenn wir hier von den mannigfachen anderen Spekulationen absehen, die sich in den Fragmenten seiner Lieder finden, der wichtige philosophische Gedanke des Xenophanes, der ihn so nahe an seinen jüngeren Zeitgenossen Parmenides aus Elea heranrückt, daß sich kaum noch entscheiden läßt, wer hier der Gebende, wer der Empfangende war.

Doch Xenophanes geht noch über die rein logische Deduktion des Gottesbegriffes hinaus. Ist die Gottheit das Sein, so muß sie alles enthalten, was in der Welt existiert. So wird ihm die Gottheit zum Weltall selbst, das sich ihm ebenso zur Einheit zusammenschließt. Er hat »im Hinblick auf den ganzen Himmel das Eine für die Gottheit erklärt«. Dieser Hinblick auf den Himmel mag es gewesen sein, der ihn dazu veranlaßte, sich die Gottheit und mit ihr das All in Kugelgestalt vorzustellen, der Form, die auch den Pythagoreern als Symbol der Vollkommenheit galt. Da er durch Denken und eine scharfe Trennung des Menschlichen vom Göttlichen zu seinem Gottes- und Weltbegriff gekommen war, spottet er über alle der religiösen

Sehnsucht so notwendigen Stützen einer das Göttliche mit dem Menschlichen verbindenden Vorstellungswelt, in der Geister, Seelen, mythische Gestalten, Wunder und Mysterien die Vermittlung zwischen Mensch und Gott übernehmen. Er verhöhnt die Seelenwanderungslehre; denn für ihn ist alles Irdische vergänglich und die Seele nur ein Hauch. Auch von der Mantik wollte er nichts wissen. Vom Himmel lenkte er die Blicke der Menschen auf die Erde zurück, die bei ihm fast dieselbe Bedeutung eines Urelementes gewinnt wie bei Anaximenes die Luft und bei Heraklit das Feuer. Aus Erde ist alles, und zu Erde wird alles am Ende. »Von der Erde ist eine Grenze hier oben zu unseren Füßen sichtbar und stößt an die Luft, ihr unterer Teil aber erstreckt sich ins Unbegrenzte. Erde und Wasser ist alles, was entsteht und wächst; denn wir alle sind aus Erde und Wasser entstanden.« Aus der Ausdünstung der Erde entstehen die Gestirne, die nichts anderes sind als entzündete Wolken. Die Bahn der Sonne hielt er für geradlinig, ihre Kreisbewegung für eine optische Täuschung. Aus den Versteinerungen von Seetieren, die er in den syrakusischen Bergwerken fand, ergab sich ihm die Theorie, daß einst das Meer das Land bedeckt habe und ein periodischer Wechsel der Vermischung und Absonderung von Wasser und Erde stattfinde. Diese Betonung des Irdischen, das seine Formen wechselt, erklärt sich wohl aus dem Bestreben, zwischen Erde und Himmel, dem irdischen Menschen und der Gottheit einen möglichst scharfen Kontrast zu konstruieren. Xenophanes ist kein Mystiker, er kennt keinen Weg, der vom Menschen unmittelbar zur Gottheit hinaufführt. Das trennt ihn vor allem von Parmenides, dem wir uns nun zuzuwenden haben.

Parmenides aus Elea beginnt sein großes Lehrgedicht mit folgender Schilderung: »Das Rossegespann, das micht fährt, zog mich fürder, soweit ich nur wollte, nachdem es mich auf den vielgerühmten Weg der Göttin geleitet, der den wissenden Mann durch alle Städte führt. Dort also ging meine Fahrt; dort fuhren mich nämlich die vielverständigen Rosse, die den Wagen zogen, und die Mädchen wiesen den Weg. Die Achse knirschte sich heißlaufend in den Naben mit pfeifendem Tone — denn sie ward beiderseits von zwei wirbelnden Kreisen beflügelt —, wenn die Heliadenmädchen, welche das Haus der Nacht verlassen und nun den Schleier von ihrem Haupte zurück-

geschlagen hatten, die Fahrt zum Lichte beeilten. Da steht das Tor, wo sich die Pfade des Tages und der Nacht scheiden; Türsturz und steinerne Schwelle hält es auseinander; das Tor selbst, das ätherische, hat eine Füllung von großen Flügeltüren; die wechselnden Schlüssel verwahrt Dike, die gewaltige Rächerin. Ihr nun sprachen die Mädchen mit Schmeichelworten zu und beredeten sie klug, ihnen den verpflöckten Riegel geschwind von dem Tore zu stoßen. Da sprang es auf und öffnete weit den Schlund der Füllung, als sich die erzbeschlagenen Pfosten, die mit Zapfen und Dornen eingefügten, nacheinander in ihrer Pfanne drehten. Dorthin mitten durchs Tor lenkten die Mädchen stracks dem Geleise nach Wagen und Rosse. Da nahm mich die Göttin huldreich auf. Sie ergriff meine Rechte und sprach mich mit folgendem Wort an: Jüngling, der Du unsterblichen Lenkern gesellt mit dem Rossegespann, das Dich trägt, unserem Hause nahst, sei mir gegrüßt! Kein böser Stern leitete Dich auf diesen Weg — denn weit ab fürwahr liegt er von der Menschen Pfade —, sondern Recht und Gerechtigkeit. So sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, denen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt. Doch wirst Du trotzdem auch das erfahren, wie der Schein zur Gültigkeit gelangen sollte und das Weltbild ganz und gar durchdringen. — Doch von diesem Wege der Forschung halte Du Deinen Gedanken fern und laß Dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, nur Deinen Blick den ziellosen, Dein Gehör das brausende, Deine Zunge walten zu lassen: nein, mit dem Verstande bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich Dir riet, zur Entscheidung. Es bleibt Dir dann nur noch Mut zu einem Wege ...« Es ist ein Traumbild, das hier vor uns steht, eine Vision, ein ekstatisches Schauen von seltsamer, echt hellenischer Plastik. Parmenides folgt der bekannten Art, mit der sich Propheten und Religionsverkünder einführen. Damit rückt Parmenides sein Lehrgedicht mit vollem Bewußtsein in den Kreis der Mystik hinein. Er schildert die Himmelfahrt seiner eigenen Seele, die er nicht erst nach dem Tode, sondern schon in seinem Erdendasein in der philosophischen Ekstase erlebt. Die Versenkung in die Fragmente des Parmenides lehrt uns, welche unsagbare Mühe es dem Griechen kostete, von der Anschauung zum Begriff, vom

Vorstellen zum reinen Denken fortzuschreiten. Die Augen zu schließen und nur zu denken, die Welt als Vorstellung auszuschalten und nur mit reinen Begriffen zu operieren, das erschien dem Griechen als ein Akt, der nur durch eine gewaltsame Umstellung seiner Seelenkräfte möglich war. Das reine Denken wurde ihm zum mystischen Erlebnis, zur Offenbarung einer anderen Welt. Myein, von dem das Wort Mystik kommt, heißt ja die Augen schließen, sich abkehren von der Sinnenwelt. Gerade das aber verlangte Parmenides von jedem, der seine neue Wahrheit verstehen wollte. Das reine Denken, die durch Abkehr von der Erscheinung erreichte freie Tätigkeit des Verstandes allein, auch sie kann sich der Grieche zunächst nur durch eine Analogie mit dem durch die Sinne vermittelten Erkennen des Leibes erklären. Weder ein Parmenides noch später ein Platon dringen zu der Erkenntnis durch, daß die durch Denken erarbeiteten Begriffe eben nur im Denken existieren, nur gedachte und nichts weiter sind. Auch diese Begriffe, oder wie Platon sagt: diese Ideen, sind für sie Wesenheiten wie die Körper und Dinge und Vorgänge, die das leibliche Auge schaut. Auch diese Begriffe will der Grieche sehen, will sie schauen, wenn auch nicht mit den Augen des Leibes, so doch mit denen der Seele. In diesem Sinne ist für Parmenides Denken und Sein dasselbe. Was gedacht werden kann, das muß auch existieren, das muß auch da sein. Und wenn es nicht in dieser sinnlich wahrnehmbaren Welt angetroffen wird, so ist es eben da in einer übersinnlichen Welt, die der Mensch suchen muß, und die er findet durch sein Denken. Und nun ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der weiteren Folgerung, daß diese übersinnliche, nur dem Denken sich offenbarende Welt die einzig wirkliche ist. Leicht ist es zu erweisen, daß die Sinne trügen und uns sehr viel Falsches vorgaukeln. Hier ist alles Wahn und Schein. In der Gedankenwelt aber, die der Mensch sich selber baut, in der sich logisch Begriff an Begriff und Schluß an Schluß reiht, da allein herrscht Vernunft, Verstand, Klarheit und Wahrheit. Das ist die Atmosphäre, in der Parmenides atmet. In ihr ist das Band zwischen Mystik und Logik noch so fest geschlungen, liegen Schauen und Denken so fest ineinander, daß es der Arbeit von Jahrhunderten bedurfte, um hier eine reinliche Scheidung zu vollziehen. Denn Parmenides war, berauscht von seiner Offenbarung, gleich bis zum

umfassendsten, abstraktesten, darum aber auch leersten und ödesten Begriff vorgestürmt. »Sein oder Nichtsein«, das ist bei ihm die Frage, an der alles hängt. Das Sein ist der weiteste Begriff, der sich überhaupt denken läßt. Unter ihn muß schlechthin alles fallen. Ihn gilt es zu erfassen, bis ins letzte durchzudenken und gegen alle anderen Begriffe abzugrenzen. Da tritt dem Sein zunächst gegenüber das Nichtsein. Das Nichtsein auch nur zu denken, scheint einem Parmenides unmöglich. Darum kann es ein Nichtsein nicht geben, darum ist von den beiden Pfaden, die ich im Denken einschlagen kann, dem des Seins und dem des Nichtseins, nur der erste gangbar. Zwischen diesen beiden Pfaden aber gibt es noch einen dritten; es ist der, auf dem die Menschen dahinschwanken; denn sie halten Sein und Nichtsein für dasselbe, glauben an ein Entstehen des Seins aus dem Nichtsein und umgekehrt, an einen Wechsel von Licht und Finsternis, Leben und Sterben, an ein ewiges Auf und Ab, eine ständige Verwandlung von Sein in Nichtsein und Nichtsein in Sein. Das ist der Weg des Wahns, des Scheins, des Sinnentrugs. In seinem Lehrgedicht will nun Parmenides von den drei Wegen die beiden gangbaren, den ersten und den zweiten, den Weg der Wahrheit und den Weg des Scheins führen. Es ist eine schwierige Aufgabe, die er sich gestellt hat; denn die Ziele, zu denen die beiden Wege führen müssen, sind ihrem ganzen Wesen nach verschiedene. Der erste führt auf der Leiter des abstrakten Denkens hinauf zu einem einzigen, alles umfassenden, aber gänzlich leeren Begriff, der andere aber hinein in die ganze bunte, breite Mannigfaltigkeit der Welt und des Lebens. Und so hat uns Parmenides auf seinem Wege der Wahrheit nichts anderes zu bieten als seinen Begriff des Seins. Es ist ewig, unentstanden und unvergänglich, unteilbar, in sich zusammenhängend, unbeweglich, nach außen abgeschlossen, »vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark«, einer Vergrößerung oder Verringerung nicht fähig. Bunter und mannigfaltiger ist der zweite Weg, der Weg des Wahns, den die Menschen beschreiten, die den reinen Begriff des Seins nicht kennen. Hier entrollt Parmenides vor uns das scheinbare Weltbild, so wie es sich in den »Doppelköpfen« der Menschen malt, die nach Sein und Nichtsein zugleich hinschielen. So wie Sein und Nichtsein sich gegenüberstehen,

so in der Welt die beiden Gegensätze Licht und Finsternis. »Hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, sich selber überall gleiche, dem anderen aber ungleiche. Dagegen gerade entgegengesetzt die lichtlose Finsternis, ein dichtes und schweres Gebilde.« Licht und Finsternis halten einander im All die Wage. Ihre gegenseitige Anordnung aber ist folgende: Zwei Erdkränze und zwei Himmelskränze liegen umeinander. Von den beiden Erdkränzen ist der innere vulkanisches Feuer, der äußere dunkle Erdrinde. Von den beiden Himmelskränzen ist der innere das Ätherfeuer, der äußere das aus Erde bestehende dunkle und feste Firmament. Die Erdrinde ist also dem Ätherfeuer zugewandt. Zwischen ihr und dem Ätherfeuer liegt die Zwischenregion, gemischt aus Erde und Feuer zugleich; es sind die Gestirnkränze, dunkle Ringe, aus denen hier und da, in der Milchstraße, in Sonne, Mond und Sternen die Feuermasse hervorblitzt. In dieser Zwischenregion, und zwar auf der Sonne, wie wir aus dem Eingang des Lehrgedichtes schließen dürfen, wo die Sonnenmädchen den Philosophen geleiten, hat die große Göttin ihren Sitz, »die alles lenkt; denn überall regt sie weherfüllte Geburt und Paarung, indem sie das Weib dem Manne zur Gattung sendet und umgekehrt den Mann dem Weibe«, und von allen Göttern erschuf sie zuerst den Eros. So wird auch hier das Weltwerden wie bei den ionischen Naturphilosophen als ein Zeugen, ein Geborenwerden gefaßt. Wie die Ionier den Menschen und das Schicksal seiner Seele in den Kosmos hinausspiegelten, so erhebt Parmenides sein logisches Schema: Sein-Nichtsein-Mischung aus Sein und Nichtsein zugleich, seine drei Wege der Erkenntnis zum kosmischen Prinzip. Wie er aber ständig bemüht ist, hinter der Erscheinung in visionärer Schau das Reich des Intelligiblen zu entdecken, so wendet er diese Methode nicht nur auf die Dinge, sondern auch auf die Namen an, die die Menschen den Dingen gegeben haben: »Darum muß alles leerer Schall sein, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr.« So gilt es eine Umdeutung der Namen vorzunehmen, und es ist uns überliefert, wie er sie bei den Namen der Götter durchgeführt hat. Apollon bezeichnete ihm die Sonne, Hera die Luft, Zeus die Wärme, das Feuer. So gelangt er von seiner geistigen Einstellung her zur allegorischen Mythendeutung, mit der schon die Orphiker begonnen

hatten. Hier stehen wir an dem Ursprung der allegorischen Schriftauslegung, die später eine so weite Ausdehnung erfahren sollte. Sie ist in ihren ersten Anfängen keine rationale, sondern eine mystische Methode. Hinter der äußeren Erscheinung einen dem Auge und Ohr des Menschen verborgenen, tiefen und geheimnisvollen Sinn zu erschauen, das ist ihr Ziel. So finden wir überall da, wo im Abendlande Mystik auftritt, in ihrem Gefolge auch die Allegorie, das Wortspiel und die mit beiden aufs engste zusammenhängende Zahlensymbolik. So enthält die Philosophie des Parmenides Mystik und Logik zugleich. Seine Mystik diente einem Platon zum Aufbau seiner Ideenwelt; seine Logik aber lieferte dem Griechen die scharfen Waffen der Dialektik, die, schon von seinen Schülern gebraucht, in der Sophistik ihre virtuose Anwendung finden sollten.

Zenon, der Schüler und Geliebte des Parmenides, erscheint uns mehr von rückhaltloser Begeisterung für seinen Meister entflammt, als von tiefem Verständnis für seine Philosophie durchdrungen. Er unternimmt es, die Lehre von dem einen, unteilbaren, ewig unbewegten und in sich ruhenden Sein gegen alle die zu verteidigen, die sie ohne Kenntnis der tiefen Untergründe, aus denen sie hervorwuchs, lächerlich fanden, weil sie so sehr dem offenbaren Augenschein widersprach. Die Lacher verstummen zu machen, ja sie dadurch auf seine Seite zu bringen, daß er die dem Parmenides entgegengehaltene offensichtliche Vielheit der Dinge und ihre Bewegung als in sich widerspruchsvolle und unmögliche Begriffe mit Hilfe einer verblüffenden Dialektik erwies. Er stellte die Frage: Zu welchen Ergebnissen kommt unser Denken, wenn es nicht wie Parmenides eine Einheit und Unbeweglichkeit des Seins, sondern eine Vielheit und eine Bewegung voraussetzt. Die Annahme der Vielheit der Dinge führt zu einem Widerspruch. Es kann nämlich nicht viele Dinge geben, ohne daß ein jedes eine Einheit darstellt. Eine wahrhafte Einheit aber muß unteilbar sein; denn sonst wäre sie keine Einheit. Was aber unteilbar ist, das ist größenlos, ist gleich Null. Danach bestünde die Welt aus einer Summe von Nullen. Eine Summe von Nullen aber ergibt wieder Null. So müßte die Welt gleich Null sein, und das ist unmöglich. Andererseits müßte eine Vielheit der Zahl nach unendlich sein. Denn jede einzelne der vielen Größen hat Teile. Diese Teile werden wieder durch

andere Teile voneinander getrennt, diese wieder durch andere, und so fort ins Unendliche. So enthält die Annahme einer Vielheit auf jeden Fall einen Widerspruch; denn nehme ich die Vielheit als aus vielen Einheiten bestehend an, so schwindet sie ins Unendlichkleine dahin; nehme ich sie als aus vielen Größen bestehend an, so wächst sie zum Unendlichgroßen aus.

Wie widerspruchsvoll aber der Begriff der Bewegung sei, das führte er in seinen vier berühmten Aporien aus, von denen hier wenigstens eine als Beispiel angeführt werden soll: Achill und die Schildkröte veranstalten einen Wettlauf. Achill gibt ihr einen Vorsprung von einem Meter. Beide fangen zu gleicher Zeit an zu laufen. Hat die Schildkröte 10 cm zurückgelegt, so hat Achill inzwischen 1 m durchmessen; hat Achill die noch übrigen 10 cm durchlaufen, so hat die Schildkröte inzwischen 1 cm zurückgelegt; ist auch dieser 1 cm von Achill überwunden, so trennt ihn von der Schildkröte immer noch 1 mm, den sie inzwischen vorwärts gekommen ist; dann $^1/_{10}$, $^1/_{100}$, $^1/_{1000}$ mm usw. Aber niemals holt Achill die Schildkröte ein. Der Zweck der Bewegung wird nicht erreicht, und damit ist die Unmöglichkeit der Annahme einer Bewegung erwiesen. Die Bewegung ist nur Schein, aber nichts Wirkliches.

Wie hier Zenon das Verblüffende sucht, so auch in seinem Beweis für den Trug der sinnlichen Wahrnehmung, die wichtigste Stütze der Lehre des Parmenides. Er demonstrierte:

Wenn ich ein Hirsekorn auf die Erde fallen lasse, so höre ich von seinem Falle nichts. Das Geräusch, das es verursacht, ist gleich Null. Schütte ich aber einen ganzen Sack Hirse auf einmal aus, so höre ich einen polternden Ton. Nun ist aber der Sack Hirse nur die Summe seiner Teile, der einzelnen Körner. Bringt nun das einzelne Korn ein Geräusch gleich Null hervor, so besteht die Summe der Geräusche aller Körner aus Nullen, ist also selbst gleich Null, d. h. es ist kein Geräusch vorhanden. Der polternde Ton, den ich höre, ist nichts als eine Täuschung der Sinne.

Zenons Aporien stellen nichts anderes dar als die ersten kecken Schritte auf einem bisher unbegangenen Gebiete und enthüllen uns sowohl die Schwierigkeiten, mit denen der Grieche zu kämpfen hatte, bis er es im großen Werke des Aristoteles zu einer wissenschaftlichen

Logik brachte, wie auch die naive Freude an der Eristik und am schneidigen Spiel des mit dem logischen Schluß und Trugschluß operierenden Verstandes. Hier spricht zu uns ein treuer Jünger seines Meisters, der ohne die Kraft der Versenkung in den tieferen Sinn der Lehre am Äußerlichen hängen bleibt und den Lehrsatz, das einmal so und nicht anders festgelegte Wort mit Aufbietung aller ihm gegebenen Mittel zu verteidigen sucht. Diese treue Gefolgschaft macht ihm alle Ehre, und wir glauben es gern, daß er sich auch an der politischreformatorischen Tätigkeit seines Lehrers beteiligte und schließlich, bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch ergriffen, unter standhaft ertragenen Martern als ein Mann zu sterben wußte.

Melissos. Hatte Zenon mit den spitzigen Waffen seiner Dialektik die Lehre des Parmenides verfochten, so geht Melissos daran, diese Ontologie mit neuen Gründen zu stützen. Auch er ist polemisch eingestellt, aber er kämpft nicht wie Zenon gegen die platten Einwände des gesunden Menschenverstandes der Laien; er hat die Philosophen vor Augen, insbesondere die Naturphilosophen. Mit ihnen verknüpft ja die Ontologie des Parmenides ein gemeinsames Band. Auch sie suchten nach einem einheitlichen Lebensgrunde, der hinter allen Erscheinungen liegt, aus dem die Dinge geboren werden, und in dem sie wieder untergehen. Dieser Urgrund wurde stofflich gedacht, war aber in sich unendlich und von ewiger Dauer. Hier schlägt Melissos die Brücke zwischen dem Sein des Parmenides und dem Urgrund der Naturphilosophen. Dabei scheut er nicht davor zurück, die Lehre des Meisters merklich zu verändern. Hatte Parmenides das Sein als begrenzt, als Einheit, ja als Kugelgestalt abgerundet und in sich selbst nach allen Seiten vollkommen ruhend gefaßt, so führt es Melissos als unendlich und unbegrenzt ein. Aus der Unbegrenztheit leitet er gerade die wahre Natur des Seienden ab, vor allem seine Einheit: »Gleich wie es immerdar ist, so muß es auch immerdar der Größe nach unendlich sein.« »Wäre es nicht eines, so würde es gegen ein anderes eine Grenze bilden.« Das Grenzenlose Anaximanders und das Sein des Parmenides fließen hier ineinander über. Zugleich aber schlingt Melissos das Band der Beziehungen auch wieder zu Xenophanes zurück. Fanden wir bei ihm die Gottheit als ewiges, unveränderliches, bedürfnisloses Wesen, so ist es gerade das Motiv der Bedürfnislosigkeit, das Melissos an sei-

nem Begriff des Seins hervorkehrt. Das Sein ist voll, es bedarf keines Dinges, ein Leeres gibt es nicht. Es kann sich daher weder vergrößern noch umgestalten. »Auch empfindet es keinen Schmerz; denn es könnte nicht vollständig im Sein aufgehen, wenn es ihn empfände; denn ein Schmerz empfindendes Ding könnte nicht ewig sein und besitzt auch nicht dieselbe Kraft wie ein gesundes. Auch wär' es nicht gleichmäßig vorhanden, wenn es Schmerz empfände; denn es empfände ihn doch über Zu- oder Abgang irgendeines Dinges, und es wäre so nicht mehr gleichmäßig vorhanden.«

So fügt Melissos in unausgeglichener Spekulation den Anfang der eleatischen Philosophie mit ihrem vorläufigen Ende zusammen. Ebenso aber richtet er die Blicke zurück auf Anaximander und den Anfang der Naturphilosophie. Damit ist der Kreis einer Entwicklung geschlossen, die dreimal: mit Anaximander, mit Heraklit und mit Xenophanes, ansetzt, um den Sinn des Weltgeschehens zu begreifen und hinter der Flucht der Erscheinungen einen einheitlichen Grund, ein Absolutes, in der Materie oder im Denken zu suchen. Wir aber wenden uns nun einem vierten, wieder ganz anderen Ansatz zur Lösung des Weltproblems zu: der Philosophie des Pythagoras und seiner Gemeinde.

Fünftes Kapitel.

Die Pythagoreer.

Über Pythagoras selbst wissen wir nur wenig. Er hat keine Schriften hinterlassen, und die reiche Überlieferung, die sich an seinen Namen knüpft, trägt deutlich die Züge frommer Legendendichtung, der es weniger darauf ankommt, historische Treue zu bewahren, als um das Haupt des großen Meisters einen Strahlenkranz aus allem zu flechten, was dazu dienen kann, seine Göttlichkeit, sein alles Menschliche überragendes Wissen und Können und das ehrwürdige Alter seiner Lehre zu erweisen. Forschen wir aber bei seinen Zeitgenossen, ja auch noch im ganzen fünften Jahrhundert nach, so finden wir nur spärliche Notizen. Xenophanes spottet in vier Versen über seine Lehre von der Seelenwanderung. Empedokles spielt vermutlich auch hierauf an, wenn er schreibt: »Sobald er mit allen seinen Geisteskräften sich reckte, schaute er leicht in seinen zehn und zwanzig Menschenleben jedes einzelne Ding in der ganzen Welt.« Heraklit macht ihm wie anderen Philosophen seiner Zeit den Vorwurf unfruchtbarer Vielwisserei. Und da, wo Herodot vom Seelenwanderungsglauben der Ägypter spricht, erwähnt er, daß dieser Glaube mit der Lehre der Orphiker, der Bakchiker und Pythagoreer übereinstimme. Isokrates aber sagt in einer Prunkrede, Pythagoras sei nach Ägypten gekommen, ein Schüler der Ägypter geworden und habe zuerst deren Philosophie zu den Griechen gebracht. Nun haben jedoch die Ägypter nachweislich eine Seelenwanderung nicht gekannt, so daß damit die Zeugnisse vom ägyptischen Ursprung dieser Lehre ins Gebiet der Fabel verwiesen werden müssen. Als sicher dürfen wir annehmen, daß Pythagoras die Seelenwanderung lehrte, daß er sich mit wissenschaftlichen Forschungen beschäftigte und in engster Beziehung zur religiösen Spekulation der Orphiker stand. Weiter darf als bezeugt gelten, daß er aus Samos, seinem Geburtsort, nach der griechischen Kolonie Kroton in Unteritalien auswanderte und hier eine den orphischen vergleichbare Gemeinde gründete, die wissenschaftliche, sittliche, religiöse und politische Ziele verfolgte. Die Organisation trug

den Charakter eines Geheimbundes. Eine strenge Ordensregel, die Verpflichtung zur schweigenden Unterwerfung unter die Lehre des Meisters, eine Fülle in symbolische Formeln eingekleideter sittlicher Vorschriften, Enthaltsamkeitsgebote, einfache Tracht und die Forderung hingebender Treue gegen die Genossen des Bundes schlossen die Gemeinde zusammen. Ihrer vornehmen Zurückgezogenheit und dem Verbot, die Geheimlehren unter dem Volke zu verbreiten, entsprach der konservativ-aristokratische Charakter der Pythagoreer in politischen Fragen. Schon Pythagoras soll von den Demokraten aus Kroton vertrieben und nach Metapont übergesiedelt sein. Die Verfolgungen endeten damit, daß die Pythagoreer bei einer Versammlung im Hause des Milon umstellt wurden. Man zündete das Haus an, wobei fast alle umkamen. Nur die beiden Tarentiner Archippos und Lysis kamen mit dem Leben davon. Lysis begab sich nach Theben; dort ist er uns als Lehrer des jungen Epameinondas bekannt. Hier lebte auch gegen Ende des fünften Jahrhunderts Philolaos, der eine philosophische Schrift »Über die Natur« veröffentlichte, deren auf uns gekommene Fragmente die wichtigste Quelle für die Rekonstruktion der pythagoreischen Lehre sind. Seine Schüler waren die aus Platons Phaidon bekannten Anhänger des Sokrates: Simmias und Kebes. Er kehrte später nach Unteritalien zurück, wo die Gemeinde trotz des harten Schlages, der sie betroffen hatte, weiter bestand bis in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts hinein. Dann ist sie erloschen, um erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert ihre Auferstehung im Neupythagoreismus zu erleben.

Neben diesem historisch festlegbaren Tatbestand aber wuchert üppig die Legende. In ihr tritt uns Pythagoras entgegen als einer der großen Gottmenschen und Wundertäter, als eine der aus mystischer Religiosität heraus geschaffenen und verklärten Gestalten, mit denen eine weit ausschweifende Phantasie das griechische Altertum bevölkerte. Hier erscheint er als Sohn Apolls, ja als seine Inkarnation selbst. Man zählt die großen Heroen der Vergangenheit auf, in deren Körpern die edle Seele des Pythagoras schon einmal in seinen zwanzig Menschenleben gewohnt haben soll. Über die ganze alte Welt zerstreut liegen die Orte, die als Heimat des Pythagoras genannt werden. Zu allen Völkern der Erde wandert in der Sage der große Prophet

der Seelenwanderungslehre. Man läßt ihn, ebenso wie Orpheus, lebendig selbst in den Hades hinabsteigen. Er ist der große Wundermann, der wilde Tiere lenkt, Stürme beschwört, Seuchen heilt, Erdbeben voraussagt, in Olympia seine goldene Hüftez eigt und die Fähigkeit besitzt, an verschiedenen Orten zugleich zu weilen. Aus all dieser Phantastik läßt sich das eine entnehmen: Man sah in ihm den Verkünder einer apollinischen Religion, den Vertreter des Gottes des Lichts und der Lyra auf Erden, den Verkünder der Klarheit und Harmonie, die sich sieghaft aus verworrenem dionysischem Drang herausarbeitet. Wir gewinnen am besten das Verständnis für die philosophisch-wissenschaftliche Tätigkeit innerhalb des pythagoreischen Bundes, wenn wir sie aus demselben Antrieb heraus zu begreifen suchen, der die Pythagoraslegende geschaffen hat: Dionysisches Wollen, Fühlen, Ahnen und Hoffen umzusetzen in Klarheit und Harmonie, aus dionysischem Chaos Ordnung zu schaffen.

Wir sahen bisher, wie bei den ersten griechischen Philosophen, soweit von ihnen soviel Fragmente überliefert sind, daß sie einen intimeren Einblick in das Wesen und den Aufbau ihrer Lehre erlauben, das philosophische Denken und Spekulieren herausgeboren wird aus eigenstem persönlichen Erleben. So brachte einen Heraklit der Ekel am Treiben der Menschen in seiner Vaterstadt dazu, in seiner eigenen Seele nach dem ewig Beständigen im Fluß der Dinge und Ereignisse zu forschen. So forderte einen Xenophanes der Untergang Ioniens zum Nachdenken heraus über die nationalen Ideale der Griechen und ihre Nationalreligion. So erschaute Parmenides im persönlichen Erlebnis philosophischer Ekstase den ersten, rein durch logische Abstraktion gewonnenen Begriff. Wir sahen, wie das zum Denken treibende Erlebnis bestimmend wurde für den Ausbau der ganzen Lehre. Das gibt uns den Mut, auch bei den Pythagoreern zu forschen nach einem solchen Erleben, das zur eigentümlichen Form ihrer Philosophie trieb. Dieses Erlebnis aber war das Empfinden der Zauberkraft der Musik, die in schwingendem Rhythmus die Seele des Menschen weckt, sie auf den Flügeln des Klanges emporträgt, der »metaphysischen Kunst«, wie sie Schopenhauer nennt, die das Lebensgefühl zum Weltgefühl weitet und das innerste, unaussprechliche Wesen des Menschen mit der ganzen Menschheit, mit der ganzen

Natur, ja selbst mit den Sternen in einer einzigen Harmonie zusammenklingen läßt. — Es heißt von den Pythagoreern, sie haben den Tag mit Musik begonnen. Wollen wir uns hiervon eine Vorstellung bilden, so finden wir das Material dazu wohl in Philons Schrift De vita contemplativa, in der er das Leben und Treiben der Therapeuten schildert und hierzu eine Fülle von Einzelzügen verwendet, die er aus Beschreibungen des pythagoreischen Gemeindelebens entlehnte, das gerade in seiner Zeit wieder aufgelebt war. Da wird uns die heilige Nachtfeier mit folgenden Worten beschrieben: »Sie stehen alle zusammen auf, und in der Mitte des Speisesaals werden zunächst zwei Chöre gebildet, der eine aus Männern, der andere aus Frauen. Als Führer und Vorsänger wird für jeden der Ehrwürdigste und Musikverständigste gewählt. Dann singen sie Hymnen auf die Gottheit, in mancherlei Metren und Melodien komponiert, bald zusammenklingend, bald in harmonisierende Gegenstrophen gegliedert, mit den Händen den Rhythmus andeutend und dabei tanzend; und in göttlicher Begeisterung bleiben sie bald stehen, bald wandeln sie umher, Strophe und Gegenstrophe im Chore singend. Dann, wenn ein jeder der beiden Chöre gesondert und für sich gespeist hat, . . . geraten Männer und Frauen zugleich in Begeisterung und bilden einen einzigen Chor und singen die Dankeshymnen auf den Erlösergott . . ., wobei in entsprechenden und in Gegenstrophen gegliederten Melodien auf den tiefen Ton der Männerstimmen der helle der Frauen antwortet und so eine harmonische und durchaus musikalische Symphonie entsteht. . . . Bis zum Morgen geben sie sich diesem köstlichen Rausche hin, ohne zu erschlaffen und müde zu werden, sondern eher wacher werdend, als sie es waren, da sie zum Mahle kamen. Und die Augen wie auch den ganzen Körper kehren sie der Morgenröte zu; und wenn sie die Sonne aufgehen sehen, erheben sie die Hände zum Himmel und beten um innere Ruhe, um Wahrheit und Schärfe des Verstandes. Und nach dem Gebet geht ein jeder in seine Zelle, um von neuem an die gewohnte Beschäftigung mit der Philosophie heranzugehen und geometrischen Studien obzuliegen.« — Mag diese Schilderung auf alte pythagoreische Sitte zurückgehen oder nur eine aus deren Geiste heraus gestaltete Nachdichtung sein, wir erkennen aus ihr deutlich den Zusammenhang zwischen der Musik als Erlebnis und einer sich

aus ihm entwickelnden Philosophie. Hier wird der die Seelen erschütternde Klang in apollinisches Maß und strenge Harmonie aufgelöst. Rhythmus, Metron und Melos, durch den Takt gebundene Bewegung bringen hier den göttlichen Enthusiasmus, das neue Lebens- und Weltgefühl hervor. Was aber ist Takt? Es ist die Bändigung des Tones durch die Zahl. Was ist Rhythmus? Es ist die regelmäßige an die Zahl gebundene Wiederkehr des Gleichen. In Takt und Rhythmus vermählt sich die aus den Tiefen des Gefühls aufsteigende Musik mit den ursprünglichsten Formen des menschlichen Denkens: mit den Formen der Mathematik. So wie der Mensch die Natur mathematisch verarbeitet, den lebendig gewachsenen Baum erst brauchen kann, wenn er ihm eine mathematische Form gegeben, ihn zum Pfosten oder zur Säule rechtwinklig oder kreisrund behauen hat, so wird die chaotische Fülle der Töne erst dann zur Musik, wenn der Schall arithmetisch gegliedert, in Takt, Rhythmus und Melodie gebändigt ist. So wird das musikalische Erlebnis zugleich zu einem Erleben der Urform menschlichen Denkens: der Mathematik. Klare Einsicht in den Zusammenhang zwischen Musik und Mathematik gab den Pythagoreern ein einfaches Experiment: Eine Saite wurde über einen Resonanzboden gespannt und über einen verschiebbaren Steg geleitet. So wurde es möglich, die eine Saite in verschieden große Abschnitte zu zerlegen und auf ihr durch Verschiebung des Steges die mannigfachsten Töne hervorzubringen. Schiebe ich nun den Steg so, daß sich der kleinere Abschnitt der Saite zum größeren verhält wie 1 : 2, so liegen die auf beiden Abschnitten hervorgebrachten Töne genau um eine Oktave auseinander; ebenso ergibt das Längenverhältnis der Saitenteile 2 : 3 die Quinte, 3 : 4 die Quarte. Ließen sich so die Tonverhältnisse nach der Saitenlänge bestimmen, so war der Weg von der Musik zur Arithmetik gefunden. In strenger Korrespondenz entsprach die Harmonie der Töne der Harmonie, der Proportionalität der Zahlen. Es war gelungen, das Allerflüchtigste, Unfaßbarste, den Ton, der die Seele erschüttert, und die Harmonie der Töne, die das aufgeregte Menschenherz besänftigt und erhebt, in das strenge Gesetz der Zahlen zu bannen. Wo bisher nur das geübte Ohr des Musikers Unterschiede feststellte, war jetzt ein dem Verstande unmittelbar zugängliches Prinzip gefunden, ein mathematisches Gesetz: Die

Höhe der Töne ist umgekehrt proportional der Länge der Saiten von gleicher Spannung.

So trieb die Erkenntnis des Waltens der Zahl in der Musik über das gefühlsmäßige Erlebnis hinaus zum rationalen Denken über das Wesen und die Verhältnisse der Zahlen selbst. So wurden die Pythagoreer zu Begründern der wissenschaftlichen Mathematik und damit der exakten Naturwissenschaft überhaupt, die ja nach Kants Lehre nur insoweit als exakte Wissenschaft anzuerkennen ist, als sie Mathematik enthält. Wir können uns die mathematischen Studien der Pythagoreer nicht ernst und umfassend genug vorstellen. Auf Pythagoras selbst führt die Tradition den scharfsinnigen Beweis zurück, daß das Quadrat über der Hypotenuse des rechtwinkligen Dreiecks gleich der Summe der beiden Quadrate über den Katheten ist, und er soll, als er den Beweis gefunden hatte, zum Danke für die gelungene Deduktion eine Hekatombe geopfert haben. Die unabhängig von aller sinnlichen Wahrnehmung nur durch rationales Denken mit Unterstützung selbstausgedachter Figuren gefundene Erkenntnis der Zahl und der wunderbaren Ordnung der Zahlenverhältnisse untereinander wird als göttliche Offenbarung empfunden, als Erleuchtung, als Inspiration, als Enthüllung einer hinter der Sinnenwelt verborgenen übersinnlichen Welt geistiger Wesenheiten. Was wir mit den Augen des Leibes sehen und mit seinen Ohren hören, das ist nur eine »Mimesis«, ein unvollkommenes Abbild jenes reinen Geistesreiches der Zahlen und jener vollkommenen Harmonie, die das eigentliche Wesen der Welt ausmacht und sie im Innersten zusammenhält. Hier liegt derselbe und auf dem Gebiete der Mystik immer wieder gezogene Analogieschluß vor, den wir schon bei Parmenides fanden. Er begriff die Erkenntnisse des reinen Denkens nur durch eine Analogie mit der Erkenntnis der Sinne. So wie das Auge des Körpers die Gegenstände schaut, so erschaut das Auge des Geistes die Begriffe. So wie die Gegenstände der Sinne eine Wirklichkeit haben, so haben die Begriffe, zu denen das reine Denken gelangt, ebenfalls Realität. Sie schließen sich zusammen zu einer übersinnlichen, in sich widerspruchslosen Welt. Was Parmenides für den logischen Begriff aufstellt, das nimmt der Pythagoreer mit dem gleichen Recht und aus demselben Grunde für das Wesen der Zahl an. Ganz fern liegt hier noch die Einsicht,

daß alle Mathematik nur die Form menschlichen Denkens darstellt, die so eben nur im Denken existiert, eine Form, in die wir erst die Wirklichkeit hineinpressen, um sie denkbar, rational und dadurch erkennbar zu machen. Die Zahlen sind für die Pythagoreer ebenso Realitäten wie die Begriffe für die Eleaten. Sie schließen sich in ihrer unzerstörbaren Harmonie zusammen zum Reiche des Übersinnlichen, des Ewigen und Unveränderlichen. Und darum sind sie heilig und göttlich; man bringt ein großes Opfer dar, wenn man gewürdigt wurde, einen Blick in ihr Reich zu tun.

Das sind die erkenntnistheoretischen Grundlagen, aus denen die Philosophie der Pythagoreer erwuchs. Zwischen ihrer Zahlenspekulation und der Begriffsdichtung des Parmenides besteht eine innige Verwandtschaft der Methode. So wie Parmenides zu einer Gegenüberstellung der beiden Begriffe Sein und Nichtsein kam, so stellten die Pythagoreer Begrenztes und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades als die Gegensätze auf, zwischen denen sich die Erzeugung der Welt nach dem Prinzip der Zahlenharmonie vollzieht. Durch die Aufstellung einer Tafel von zehn solchen Gegensatzpaaren gingen sie weit über den einfachen Ansatz des Parmenides hinaus. Aus den Fragmenten des Philolaos können wir entnehmen, wie sich die in der vollkommensten, der heiligen Zehnzahl enthaltene Harmonie im Kosmos verwirklicht, indem sie die Gegensätze des Begrenzten und Unbegrenzten zusammenschließt und in der Weltordnung durch das Band der Harmonie zusammenhält. Die Zahlen 1—4 enthalten zunächst alle räumlichen Bestimmungen der Körper: die 1 stellt den Punkt, die 2 die Linie, die 3 die Fläche, die 4 den Körper dar. So ist die 4 die Zahl, die alles Mathematische umfaßt. Qualität und Färbung aber drückt die 5 aus. Die 6 ist die Zahl der Beseelung, die 7 die der Vernunft, der Gesundheit, des Lichtes, das heißt wohl: der göttlichen Erleuchtung des Verstandes; die 8 die der Liebe, der Freundschaft, der Klugheit und Gabe glücklichen Einfalls. Über die Bedeutung der 9 schweigen die Quellen. Sie wird wohl als Summe von 4 und 5 die Vereinigung des Quantitativen und Qualitativen dargestellt haben. Die 10 aber galt als Summe von $1+2+3+4$ als die alle geometrischen, arithmetischen und musikalischen Harmonien umfassende vollkommenste Zahl. Mit diesem durch reine Spekulation gefundenen

Zahlenschema traten nun die Pythagoreer an die wirkliche Welt heran und suchten es in ihr wiederzufinden.

Umschlossen von dem feststehenden Fixsternhimmel ließen sie zehn Weltkörper umeinander kreisen. Den Mittelpunkt der Welt bildet das Zentralfeuer, der Herd des Alls, das Haus des Zeus, die Mutter der Götter, der Grund und Halt des Kosmos, der für die Welt dieselbe Bedeutung hat wie der Kiel für das Schiff. Um das Zentralfeuer bewegen sich zwei Erden, unsere bewohnte und deren Gegenerde, die wir nicht sehen können, weil sie sich stets auf der andern Seite der Weltenmitte befindet. Einige lehrten auch eine Achsendrehung der Erde, und Aristarchos von Samos sprach zuerst die Hypothese aus, daß die Erde eine doppelte Bewegung, die Achsendrehung und den Lauf in der Ekliptik habe, eine Ansicht, die dann später durch Seleukos aus Seleukeia (150 v. Chr.) wissenschaftlich begründet wurde. Um die beiden Erden bewegen sich dann in weiteren Kreisen der Mond, die Sonne und die fünf Planeten. Mond, Sonne und Planeten sind nach der Mitteilung des Nikomachos in ihren Entfernungen von der Erde so angeordnet, daß diese Entfernungen in ihrem proportionalen Verhältnis zueinander genau den Tonverhältnissen der sieben Saiten der Lyra entsprechen, so daß die Höhe der durch die kreisende Bewegung der einzelnen Gestirne hervorgebrachten Töne der Entfernung der Gestirne und diese dem Abstand der Töne voneinander innerhalb der Oktave analog sind. So entsteht die Sphärenharmonie, die wir aber nicht hören, weil sie uns von der Geburt an umklingt und nie durch eine Stille unterbrochen wurde, wodurch uns das Tönen hätte zum Bewußtsein kommen können. Neben der Zehn aber war es zugleich noch die Drei, die sich in der Welt verkörpert; denn diese zerfiel in den Olympos, Fixsternsphäre und Sitz der Götter, den Kosmos, die Sphäre der Sonne, des Mondes und der Planeten, und den Uranos, die Welt unter dem Monde und das irdische Reich. Die Lehren von der regelmäßigen Wiederkehr aller Personen und Ereignisse in verschiedenen Weltperioden und der Zerstörung der Welt durch vom Himmel niederströmendes Feuer und vom Monde ausfließendes Wasser gehören mit zur Kosmologie der Pythagoreer.

Von ihrer Anthropologie wissen wir, daß ihnen die Seele als eine Harmonie oder doch wenigstens als das Wesen galt, in dem sich die

Zahlenharmonie zunächst verwirklicht. Die Seele teilt dann ihre Harmonie dem menschlichen Körper mit, in dem sie ihren Sitz im Gehirn hat. So konnte der durch pythagoreische Philosophie beeinflußte Bildhauer Polykleitos auf den Gedanken kommen, eine Idealstatue zu meißeln, in der die auf Zahlenharmonien beruhende Symmetrie aller Teile vollkommen verwirklicht werden sollte. Dasselbe übertrug Alkmaion auf das Gebiet der Medizin. Auch die Gesundheit beruht bei ihm auf der symmetrischen Mischung aller im Körper vorhandenen Qualitäten. Er tat auch den Ausspruch: »Die Menschen gehen darum zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können.« Ihr Leben ist nur ein halber Kreis, die andere, die symmetrische Hälfte des Kreises, die Vollendung der Harmonie, liegt außerhalb dieses Lebens, wird nicht vom Körper, wohl aber von der Seele erlebt. Hier fließt die Lehre von der Seele als einer Harmonie mit dem Seelenwanderungsglauben der Orphiker, mit dem von ihnen angeschlagenen Motiv vom Rad der Geburten zusammen. Auch den Pythagoreern gilt der Körper als Grab und Kerker der Seele, die in den verschiedensten Inkarnationen immer wieder das irdische Leben aufsuchen muß und je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit in die Leiber von Tieren, Frauen oder Männern gebannt wird, bis sie der Tod in den Luftraum entführt, aus dem sie gekommen ist. Hier, in der Luft, glaubten die Pythagoreer in den Sonnenstäubchen die Seelen zu erkennen, von denen die ganze Luft voll ist. Überhaupt reichte bei ihnen das Gebiet des Seelischen weit über das Menschliche hinaus.

Wie bei Parmenides die Begriffsspekulation zur Allegorie hinüberführte, indem er hinter dem Worte und Namen einen verborgenen Sinn suchte, so gelangten die Pythagoreer auf demselben Wege zur Zahlensymbolik. Sittliche Begriffe, Eigenschaften und Namen der Götter, das Verhältnis der Menschen zueinander stellten sie symbolisch als Zahlen und Zahlenverhältnisse dar. Selbst die Schrift löste sich ihnen in Zahlenharmonien auf, da ja die Buchstaben im Griechischen nicht nur einen Laut-, sondern auch einen Zahlenwert darstellen. So entstand jene Übersetzung von Worten in Zahlen und von Zahlen in Worte, die in der jüdischen Kabbala eine genaue Parallele finden sollte.

Sechstes Kapitel.

Empedokles.

Auch die Gestalt des Empedokles ist wie die des Pythagoras vom Schimmer des Wunderbaren, des Übernatürlichen, des Magischen umflossen; nur daß es bei ihm nicht allein die Nachwelt und eine begeisterte Jüngerschaft waren, die sein Bild mit einem Legendenkranz umwanden: er war es selbst, der sich als den Weisen, den Propheten, den Wundertäter, den Heiland und Gott auf Erden verkündete. So beginnt er sein Sühnelied mit den Worten: »Ihr Freunde, die ihr die große Stadt bewohnt, die am gelblichen Akragas sich hinabzieht, nahe dem Burgberg, ihr Pfleger trefflicher Werke, ehrwürdiger Hort der Fremdlinge sonder Falsch, seid mir gegrüßt! Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor Euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es mir zusteht, indem man mir Tänien ums Haupt flicht und blühende Kränze. Sobald ich mit diesen Männern und Frauen die blühenden Städte betrete, betet man mich an, und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden, wo der Pfad zum Heile führe. Die einen wünschen Orakel, die andern fragen wegen mannigfacher Krankheiten nach, um ein heilbringendes Wörtlein zu hören; denn lange schon winden sie sich in bohrenden Schmerzensqualen.« Die Begründung für sein Prophetentum entnimmt er dem Seelenwanderungsglauben. Er schildert das Schicksal seiner eigenen Seele. Einstmals war er ein Gott und gehörte zu den Herd- und Tischgenossen der Unsterblichen »menschlichen Jammers bar und ledig und unverwüstlich«. Doch er machte sich schuldig nach dem ewigen Ratschluß der Götter; er erzählt von seiner Schuld und von seiner Strafe: »Es gibt einen Spruch des Schicksals, einen uralten, urewigen Götterbeschluß, der mit breiten Schwüren versiegelt ist: wenn einer seine Hände mit Mordblut befleckt in Sündenverstrickung, wer ferner im Gefolge des Streites einen Meineid schwört aus der Zahl der Dämonen, die ein ewig langes Leben erlost haben, die müssen dreimal zehntausend Horen fernab von den Seligen schweifen und des Lebens mühselige Pfade wechseln, um im Laufe der Zeit unter allen möglichen

Gestalten sterblicher Geschöpfe geboren zu werden. Denn der Luft Macht jagt sie zum Meere, das Meer speit sie auf den Erdboden aus, die Erde zu den Strahlen der leuchtenden Sonne, und diese wirft sie in die Wirbel der Luft. Einer nimmt sie vom andern auf, und allen sind sie verhaßt. Zu diesen gehöre jetzt auch ich, ein von Gott Gebannter und Irrender, da ich dem rasenden Streite vertraute.« So ist er immer wieder in den Kreis der Geburten hineingestoßen worden. »Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und flutentauchender, stummer Fisch«, so berichtet er von seinen Inkarnationen und erzählt der staunenden Menge von den Schrecken des Hades, den seine Seele durcheilte. Jetzt aber nach seinem dem Dienste der Menschheit gewidmeten reinen Leben als Philosoph, als Prophet, als Arzt und stets hilfsbereiter Führer und Berater seines Volkes ist ihm die Erlösung, die Vergottung nahe; denn so nur ist es den Menschen vergönnt, dem Kreis der Geburten zu entfliehen: »Zuletzt werden sie zu Sehern, Sängern, Ärzten und Fürsten unter den irdischen Menschen und wachsen hieraus empor zu Göttern, an Ehren reichsten.« Nun verstehen wir das Wort, mit dem er sein Sühnelied anhebt: »Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor Euch.« Den Menschen zu künden von diesem seinem Schicksal und seiner Erlösung, sie aufzufordern zur Nachfolge, zur Reinigung ihres Lebens, zur Sühne ihres Frevels, das wird der Sinn dieses Liedes gewesen sein, soweit wir ihn aus den überlieferten Fragmenten erschließen können. Die Eschatologie der Orphik ist es offensichtlich, die ihn im Innersten gepackt hat, in ihr aber wieder der sittliche Gedanke, den er in Leben und Tat umsetzen will; in seiner eigenen Persönlichkeit will er den Menschen einen Mann vorführen, wie er sein soll, wenn er zum letzten Male in dieses Leben hineingestoßen wird, um in ihm die höchste Stufe der Reinigung und Vervollkommnung zu erklimmen, die unmittelbar zur Vergöttlichung hinüberführt. So ist sein ganzes Leben, Handeln und vor allem auch sein Denken gestimmt auf Liebe, Versöhnung, Menschenverbrüderung und Ausgleich der miteinander im Streite liegenden Gedanken der Philosophen über die Welt und das Leben. Er gründet nicht wie Pythagoras in aristokratischer Abgeschlossenheit eine Schule. Sein Leben gehört der Menschheit und seinem Volke. Die ihm angebotene Fürstenkrone

schlägt er aus. Er durchwandert die Städte Siziliens. Mit der Kraft seines Geistes und seines Wortes, mit den Wundern, die er verrichtet, mit der Hilfe, die er den Kranken leistet, will er denen dienen und die führen, die ihm freiwillig ihr Vertrauen schenken. Und groß muß dies Vertrauen gewesen sein, wenn es die Belastung des großen Pompes aushielt, mit dem er und sein Gefolge auftraten, und die eitle Prahlerei, mit der er sich selbst in Szene setzte. Schließlich soll er als Feuerschein in den Himmel entrückt oder in den Ätna gesprungen sein, um als der Gott im Gedächtnis der Menschen fortzuleben, für den er gehalten sein wollte.

So wächst aus mystischem Untergrund die Persönlichkeit des Empedokles hervor. Auch er arbeitet in seinem Lehrgedicht über die Natur, von dem wir eine größere Anzahl Verse besitzen, häufig mit den Mitteln mystischer Spekulation. Aber die Mystik ist bei ihm immer nur Ausgangspunkt, nur Mittel zum Zweck; und dieser Zweck ist der durch rationales Denken zu findende Ausgleich zwischen den vorhandenen philosophischen Systemen, den er zunächst sucht, um die breite Basis zu finden, auf der er dann selbstschöpferisch weiterbauen kann.

Anaximenes hatte in der Luft, Heraklit im Feuer den göttlichen Stoff gesehen, aus dem sich die Welt entwickelt. Xenophanes hatte gelehrt: »Erde und Wasser ist alles, was entsteht und wächst; denn wir alle sind aus Erde und Wasser entstanden.« Empedokles schlichtet den Streit über die Frage, welchem Elemente der Vorrang gebühre. Er setzt »Feuer, Wasser, Erde und der Luft unendliche Höhe« als völlig gleichwertig nebeneinander. »Jedes von ihnen hat ein verschiedenes Amt, jedes seine besondere Art, abwechselnd aber gewinnen sie die Oberhand im Umlauf der Zeit.« Auch Heraklit kannte einen solchen Wechsel der Elemente, wenn er schrieb: »Feuer lebt der Erde Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers.« Wenn er aber lehrte, daß dieser Wechsel durch Kampf, Krieg und Streit verursacht sei, so greift auch hier Empedokles in die Einseitigkeit und Härte dieser Weltanschauung lindernd ein und setzt dem trennenden Streit die versöhnende Liebe an die Seite: »Denn alle diese Elemente, Sonne, Erde, Himmel und Meer, bleiben freundschaftlich verbunden mit ihren Teilen, die weitverschla-

gen ihnen in der sterblichen Welt entstanden sind. Und ebenso ist alles, was in bezug auf die Mischung fördersamer eingerichtet ist, einander ähnlich und in Liebe verbunden. Feindlich dagegen ist am meisten, was am weitesten voneinander absteht in Ursprung, Mischung und ausgeprägten Gestalten, gänzlich ungewohnt der Verbindung und gar kläglich nach dem Gebot des Streites, dem sie ihren Ursprung verdanken.« Wie der Maler die Farben mischt und mit ihnen die mannigfachsten Gestalten hervorzaubert, so entsteht die Mannigfaltigkeit aller Dinge in der Welt aus der immer wieder verschiedenen Mischung der vier Elemente. Nicht nur die Luft oder das Feuer verdienen einen Vorzug und sind göttlich. Alle vier Elemente sind zugleich auch Götter. Empedokles spricht von Feuer, Luft, Erde und Wasser als von der vierfachen Wurzel der Dinge und nennt sie »Zeus den schimmernden und Here die lebenspendende und Aidoneus und Nestis, die ihren Tränen sterblichen Lebensquell entfließen läßt«. Auch Streit und Liebe sind für ihn Götter, die ebenso ewig wie die Elemente sind. Entstehen und Vergehen, Tod und Leben gibt es unter ihnen nicht, »sondern nur Mischung und Sonderung des Gemischten, Entstehung aber ist ein Ausdruck der Menschen«.

Ursprünglich waren die Elemente harmonisch gemischt in der alles umfassenden Weltkugel, dem Sphairos, der zugleich die Gottheit überhaupt ist. Von Xenophanes entnimmt Empedokles zu ihrer Schilderung die Mittel. Alle anthropomorphen Vorstellungen will er von ihr fernhalten; »denn sie ist auch nicht mit menschenähnlichem Haupte an den Gliedern versehen, nicht schwingen sich zwei Zweige herab von dem Rücken, nicht Füße noch hurtige Knie oder behaarte Schamglieder, sondern nur ein Geist, ein heiliger und unaussprechlicher, regt sich da, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchfliegt«. Bevor aber unsere Welt aus der Gottheit und in ihr entstand, da herrschte »kein Zwist und kein unziemlicher Streit in seinen Gliedern«. Der kugelige Sphairos war von allen Seiten gleich und überall endlos, froh der ringsum herrschenden Einsamkeit. Nur die Liebe vereinte in ihm die Elemente miteinander. Doch in ihm wurde der Streit großgezogen, und als die Zeit sich erfüllte, da wurden alle Glieder des Gottes der Reihe nach erschüttert. Ein Wirbel der Elemente entsteht. Streit und Liebe bringen neue Trennungen

und neue Vereinigungen in periodischem Wechsel hervor: »So erwuchsen schnell sterbliche Dinge, die früher unsterblich zu sein gewohnt waren, und gemischte, die vordem lauter waren, im Wechsel der Pfade. Aus diesen Mischungen nun ergossen sich unzählige Scharen sterblicher Geschöpfe, in mannigfaltige Formen gefügt, ein Wunder zu schauen.« Zuerst entkeimen die Pflanzen der noch in der Entwicklung begriffenen Erde. Von den Tieren und Menschen aber entstehen erst einzelne Teile, die dann durch Liebe und Streit zusammengewirbelt werden. Eine phantastische Schilderung entwirft Empedokles von diesem Vorgang: Der Erde »entsproßten viele Köpfe ohne Hälse, nackte Arme irrten hin und her sonder Schultern, und Augen allein schweiften umher, der Stirnen bar. Vereinzelt irrten die Glieder umher, gegenseitige Vereinigung suchend. Doch als der eine Gott mit dem andern, die Liebe mit dem Streite, in größerem Umfange handgemein wurde, da fielen diese Glieder zusammen, wie gerade die einzelnen sich trafen, und auch viel anderes außerdem entsproßte da, sich aneinander reihend. Da wuchsen viele Geschöpfe hervor mit doppeltem Gesicht und doppelter Brust, Geschöpfe, vorn Männer, hinten Ochsen, tauchten auf, andere umgekehrt, Männerleiber mit Ochsenköpfen, Mischgeschöpfe, hier männer-, dort frauengestaltig.« Von diesen mannigfachen Zufallsgebilden blieben nur die erhalten, die zweckmäßig beschaffen waren, und pflanzten sich nun, indem Gleiches zum Gleichen drängte, durch Zeugung fort. Dem Zeugungsprozeß, dem Aufbau des menschlichen Körpers, der Atmung und dem Blutkreislauf widmete Empedokles sein ganz besonderes Interesse. Aus seiner Philosophie suchte er auch als Arzt für die Erkenntnis der Zusammensetzung und der Funktionen des menschlichen Körpers Nutzen zu ziehen.

Vor allem aber war es der Vorgang der Sinneswahrnehmung, der ihn besonders beschäftigte. Auch hier leitete ihn das Bestreben, Einseitigkeiten zu überwinden und Gegensätze auszugleichen. Heraklit hatte die Erkenntnis der Sinne hochgeschätzt, Parmenides sie als Schein und Trug bezeichnet und wollte nur in dem der Sinnenwelt abgewandten Denken die Wahrheit finden. Empedokles will beiden, den Sinnen und dem Denken, ihr Recht geben und sie auch in ihre Schranken weisen. Mit merkbarer Spitze gegen Parmenides warnt er

seinen Schüler davor, »mehr als erlaubt ist mit Dreistigkeit auszusprechen und alsdann auf der Höhe der Weisheit zu thronen«. Der richtige Gebrauch der Sinne liegt für ihn darin, einem jeden das gleiche Recht zukommen zu lassen. Auch hier will er ausgleichen, wenn er sagt: »Halte nicht etwa den Blick in weiterem Umfang für vertrauenswürdig, als dies im Vergleich zum Gehör zulässig ist, oder schätze das brausende Gehör höher als die deutlichen Wahrnehmungen des Gaumens, und stelle nicht etwa um dieser willen die Glaubwürdigkeit der übrigen Organe zurück, soweit es nur eben einen Pfad der Erkenntnis gibt, sondern erkenne jedes einzelne nur, soweit es klar liegt.« Die Sinneswahrnehmung aber wird dadurch möglich, daß unser Körper aus den gleichen Elementen besteht wie die Welt um uns: »Mit der Erde in uns erkennen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit der Luft die göttliche Luft, mit dem Feuer aber das verderbliche Feuer, die Liebe mit der Liebe, den Haß aber mit dem traurigen Haß.« Hier liegt wieder jener Analogieschluß vor uns, der Gleiches mit Gleichem, den Mikrokosmos mit dem Makrokosmos in strenge Korrespondenz setzt, eine Methode, die uns als typisch für mystisches Denken schon mehrmals begegnete. Von Empedokles her klingt das Motiv der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in der abendländischen Mystik immer wieder an. Wir finden es bei Platon, bei Poseidonios, bei Plotin und schließlich in Goethes Versen:

»Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!«

Siebentes Kapitel.

Anaxagoras.

Mit Anaxagoras betreten wir zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie den Boden Athens, das von ihm an für die kommenden Jahrhunderte zur Philosophenstadt des Altertums werden sollte. Um die Wende des sechsten und fünften Jahrhunderts in Klazomenai, dicht bei Smyrna, geboren als Kind einer aristokratischen und wohlhabenden Familie, um deren Besitztümer er sich nicht kümmerte, widmete sich Anaxagoras ganz dem Weisheitsstreben und brachte als reifer Mann mit seiner Persönlichkeit zugleich die Philosophie aus Ionien nach Athen, das nach den Perserkriegen eben daran war, den Vorsprung, den die griechischen Kolonien an Reichtum, an modernem Geist, an Kunst und Wissenschaft vor dem Mutterlande besaßen, mit raschen Schritten einzuholen. Er trat mitten hinein in das für die ganze Kulturentwicklung Europas so bedeutsame Zeitalter des Perikles, ja, er gehörte mit einem Pheidias und einer Aspasia zum engsten Freundeskreise des klugen Staatsmannes selbst, der seinen Athenern so reichlich gab, was sie wollten und brauchten, der ständig mit ihren politischen und religiösen Bedürfnissen rechnete, sich selbst aber als einen Aufgeklärten über den Aberglauben und die Instinkte der Masse stellte, an keine Götter, keine Wunder und Orakelsprüche glaubte, sondern nur seinem kalten Verstande gehorchte, nach der natürlichen Ursache in Welt und Leben forschte und aus ihr die Wirkung erklärte. Den geistigen Rückhalt für seine Art, das Leben und sein Volk zu meistern aber gab ihm die Philosophie des Anaxagoras und das Vorbild seines allein dem vernünftigen Denken und Forschen gewidmeten Lebens. Beide gehören auch in ihrem Schicksal untrennbar zusammen. Als in der Zeit des beginnenden peloponnesischen Krieges der Stern des Perikles sank und das Volk ihn für das hereingebrochene Unglück und Elend verantwortlich machte, da fielen zugleich Aspasia und Anaxagoras der Volksleidenschaft zum Opfer. Man klagte sie wegen Religionsverletzung an. Weil Anaxagoras die Sonne für einen glühenden Stein erklärt habe, wurde er des Landes verwiesen, kehrte nach Kleinasien zurück und ist dort in Lampsakos in hohem Alter gestorben.

In seiner Philosophie knüpfte er sowohl an die Theorien der Milesier, besonders des Anaximenes, wie auch an Empedokles an. Als Persönlichkeiten aber stehen sich Empedokles und Anaxagoras aufs schärfste gegenüber. Hier Empedokles, der romantische Schwärmer und Dichter, noch ganz im Dunste der Mystik schwelgend, der Mann des Volkes, der Straße und des öffentlichen Lebens, der Wundertäter und Orakelkünder; dort Anaxagoras, der nüchterne Verstandesmensch, der vom Lärm des Tages zurückgezogene Gelehrte, der sich ganz wissenschaftlichen Studien hingibt, auf ihnen sein System aufbaut, das er in schlichter, fast ganz bildloser Prosa niederschreibt, der sich um den Glauben des Volkes nicht kümmert und den fallenden Meteorstein ebenso wie die abergläubische Furcht verursachende Sonnenfinsternis physikalisch erklärt.

Mit Parmenides und Empedokles stimmt Anaxagoras darin überein, daß auch er ein Entstehen und Vergehen der Dinge nicht gelten läßt, sondern nur eine Verbindung des Gleichartigen und seine Trennung. Aber nicht nur vier Elemente, sondern unendlich viele und unendlich kleine Urstoffe gibt es nach seiner Lehre, Samen oder Keime, aus deren Mischung sich alle Dinge zusammensetzen. Sie sind alle gleichzeitig vorhanden. Weder durch die Vernunft noch durch die Wirklichkeit können wir die unendliche Zahl der unendlich kleinen Urstoffe erkennen. Die Schnelligkeit, mit der sie durcheinanderwirbeln, »läßt sich mit der Schnelligkeit keines der jetzt in der Menschenwelt vorhandenen Dinge vergleichen, sondern ist durchaus ein Vielfaches davon«. Unter den jetzt vorhandenen Dingen unterschied Anaxagoras solche, die aus kleinsten Teilen bestehen, die ihrer Qualität nach dem Ganzen gleichartig sind, wie Fleisch, Blut, Knochen, Gold und Silber, und solche, deren Teile verschiedene Qualitäten haben, so die Organismen, die Pflanzen, die Tiere und die Menschen. Die aus gleichartigen Teilen zusammengesetzten Substanzen nahm er als ursprünglichere an, während die übrigen erst durch Ausscheidung und Mischung entstanden sein sollten. Die Bewegung unter die Urstoffe läßt Anaxagoras nicht wie Empedokles durch die zugleich als Götter aufgefaßten Weltkräfte der Liebe und des Streites bringen, sondern durch einen nicht in den Stoff eingehenden, stets von ihm trennbaren, ganz unpersönlich gedachten, weltordnenden Geist. Er

ist »unendlich und selbstherrlich und mit keinem Dinge vermischt, sondern allein, selbständig, für sich.... denn er ist das dünnste aller Dinge und das reinste, und er besitzt jegliche Einsicht über jegliches Ding und die größte Kraft. Und über alles, was nur eine Seele hat, Großes wie Kleines, hat der Geist die Herrschaft. So hat er auch die Herrschaft über die gesamte Wirbelbewegung, so daß er dieser Bewegung den Anstoß gibt. Und zuerst fing dieser Wirbel von einem gewissen kleinen Punkte an, er greift aber weiter und wird noch weiter greifen.« So stehen wir hier nicht in einem Kreislauf, sondern mitten in einer ins Unendliche weisenden Entwicklung.

Aus dem Wirbel schieden sich zunächst Luft und Äther. Die Luft ist das Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkle, der Äther das Dünne, Warme und Trockene. Aus der Luft und ihrem Dunste scheidet sich das Wasser in den Wolken aus, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde gerinnen die Steine unter Einwirkung der Kälte. Innerhalb dieser ausgeschiedenen Massen vollzieht sich dann weiter eine immer feinere Sonderung der in ihnen enthaltenen ungleichartigen Teilchen und eine Verbindung der gleichartigen, die dann allmählich zu den jetzt bestehenden Mischungsverhältnissen hinführen, sich aber auch über diese hinaus in Zukunft fortsetzen. Unter den Stoffen nimmt die Luft einen besonderen Rang ein. Sie ist Trägerin der Seele und des Lebens. Von den in ihr enthaltenen Keimen wird die feuchte Erde zuerst befruchtet; es entstehen so die Pflanzen, beseelte Wesen, die Trauer und Freude empfinden können und Verstand und Einsicht haben. Ebenso entstanden die ersten Tiere aus der Erde durch die vom Himmel herabgefallenen Lebenskeime. Alles aber, was atmet und Seele besitzt, hat auch Anteil am Geist. Im Tode löst sich der Mensch in seine Bestandteile wieder auf, so wie es Euripides, der viel von der Philosophie des Anaxagoras in seine Weltanschauung aufnahm, ausspricht:

»Was aus Erde ward, das muß zur Erde
wiederkehren, und zum Himmel wieder,
was aus Äthers Samen hier entsproß.
Sterben gibt es nicht, gibt nur des Werdens
Wechsel; eines löst sich von dem andern
und erscheint in einer neuen Form.«

Erinnert schon die führende Rolle, die in dieser Kosmogonie die Luft spielt, an Anaximenes, so noch mehr das Weltbild, das Anaxagoras entwarf, und in dem die Erde als flacher Körper, von der Luft getragen, in der Mitte der Welt ruht. Die Gestirne sind unbeseelte Körper, die Sonne eine glühende Steinmasse. Von der Sonne erhält der Mond sein Licht, der in der Mondfinsternis durch den Erdschatten verdunkelt wird. Im Himmel kreisen Steine, die, wenn die Kraft ihres Umschwungs erlahmt ist, auf die Erde niederfallen. Unsere Welt ist nicht die einzige. Anaxagoras lehrt, daß es noch andere Welten gebe, in denen auch Menschen leben, »und daß diese Menschen nun auch bewohnte Städte und angebaute Äcker besitzen wie bei uns, und auch Sonne und Mond und die übrigen Gestirne haben wie bei uns, und daß ihr Land ihnen viele mannigfache Pflanzen hervorbringt, wovon sie das Beste in ihr Haus zusammenbringen und davon leben«.

Wie sich in Empedokles und Anaxagoras mystische und rationale Naturbetrachtung gegenüberstehen, zeigt besonders ihre verschiedene Theorie vom Zustandekommen der Sinneswahrnehmung. Hatte hier Empedokles auf Grund eines Analogieschlusses Gleiches durch Gleiches erkannt werden lassen, so geht Anaxagoras nüchtern und wissenschaftlich von der unmittelbaren Erfahrung aus. Je kälter meine Hand ist, um so wärmer erscheint mir das Wasser, in das ich sie tauche, und umgekehrt. Nur durch den Kontrast wirken die Dinge auf uns. So gelangt Anaxagoras zum umgekehrten Ergebnis: Gleiches wird nicht durch Gleiches, sondern durch Ungleiches erkannt. Hatte Empedokles den Tastsinn ganz vernachlässigt, weil er ihm für seine Theorie von dem chemischen Mischungsprozeß, der sich in den Sinneswerkzeugen abspielt, keine Dienste leistete, so ist bei Anaxagoras gerade der Tastsinn der Ursinn des Menschen; die Hand ist es, deren Besitz ihn von den Tieren unterscheidet. Doch die Sinne allein reichen auch ihm nicht aus zur Erkenntnis der Wahrheit. Der Geist ist vor allem der Quell wahrer Erkenntnis; denn er ist ein Teil der weltordnenden Vernunft, der alles bekannt ist. Diese das Chaos ordnende, klärende, erkennende und alles weise lenkende Weltvernunft des Anaxagoras ist zugleich ein Ausdruck des ganzen Geistes, der das perikleische Zeitalter und die griechische Aufklärung beherrschte. Ein Euripides darf es wagen, die Lehre des Anaxagoras von der Bühne

herab allem Volke zu verkünden und an die Stelle der Gottheit das Naturgesetz und die Weltvernunft zu setzen, wenn er seine Hekuba beten läßt:

»Der du die Erde trägst, der auf der Erde
Du deinen Sitz hast, unbegreiflich Wesen,
Gott oder nenn' ich dich Naturgesetz,
Nenn' ich dich Weltvernunft, ich huld'ge dir
Anbetend, denn du führst geräuschlos wandelnd
Das Menschenschicksal zu gerechtem Ziel.«

Achtes Kapitel.

Die Atomistik.

Als Begründer der Atomistik galt Leukippos von Milet, den man als Schüler des Parmenides bezeichnete, dessen Ruhm aber alsbald hinter dem des Demokritos von Abdera so zurücktrat, daß Epikur sogar behaupten konnte, es habe niemals einen Leukippos gegeben. Beider Lehren und Schriften sind schon im Altertum zu einer für uns unlösbaren Einheit zusammengeflossen. Unzweifelhaft aber war Demokrit der bei weitem größere Geist, der in seinem Universalismus nur noch in Aristoteles ein Gegenstück findet. Aus den noch erhaltenen Katalogen seiner Schriften geht hervor, daß er über so gut wie alle Gebiete der Wissenschaft und des Lebens gehandelt hat, über Physik, Mathematik und Technik ebenso wie über Ethik, Musik, Poesie, Medizin, den Landbau, die Malerei, die Kriegskunst, Grammatik und Phonetik. Neben dem offenen Blick für die ganze Natur und den Menschen in ihr finden wir auch bei ihm die hohe Schätzung des wissenschaftlichen Strebens vor allen Gütern der Welt. Er wollte lieber einen einzigen Beweis finden als Perserkönig werden. Was er aber vor allem fand, das war eine in sich geschlossene und in ihrer Einheitlichkeit und konsequenten Durchführung imponierende Theorie der Welterklärung, die den Menschen wie die Natur, die Götter wie auch das Seelenleben, Physik, Psychologie, Ethik und Religion aus einem einzigen einfachen Ansatz in erstaunlicher Folgerichtigkeit ableitete.

Ausgangspunkt seiner Philosophie ist die Lehre der Eleaten. Die gemeinsame Basis ist auch hier der von Parmenides, Empedokles und Anaxagoras in gleicher Weise anerkannte Satz: Es gibt kein Entstehen und Vergehen, sondern nur eine Wandlung des in Ewigkeit Vorhandenen. — Es gibt nur ein einheitliches, unveränderliches, unteilbares, ungewordenes und unvergängliches Sein, so lehrten die Eleaten und leugneten die Möglichkeit einer Bewegung und die Existenz eines leeren Raumes; denn das Sein ist in sich voll. Demokrit hebt zunächst von den Attributen des eleatischen Seins das der Einheitlichkeit auf und zieht dann hieraus die logischen Konsequenzen. Das

Sein ist nicht eine Einheit, sondern eine Vielheit. Das ist der Ansatz, von dem er ausgeht. Schon Zenon hatte nachgewiesen, daß man bei der Annahme einer Vielheit entweder zum Unendlichkleinen oder zum Unendlichgroßen kommen müsse. Demokrit überwindet die Scheu vor dem Unendlichen. Die Welt besteht aus unendlich vielen, unendlich kleinen Substanzen. Die anderen Prädikate des eleatischen Seins werden für diese vielen Substanzen beibehalten: sie sind unveränderlich, unteilbar, d. h. Atome, ungeworden und unvergänglich. Eine Vielheit aber, so sagte schon Zenon, fordert leere Zwischenräume zwischen den einzelnen Größen. Das Leere aber ist das Nichtseiende, und das wagt der Eleat nicht einmal zu denken. Demokrit überwindet die Scheu vor dem Nichtseienden, er denkt es, ja, er fordert seine Existenz: »Das Nichts existiert ebensosehr wie das Ichts!« Damit aber war zugleich die Schranke gefallen, die die Eleaten gehindert hatte, eine Bewegung innerhalb des Seins zuzugeben. Bewegung ist nur möglich bei der Annahme eines leeren Raumes, in dem sie sich vollzieht. Gab man mit Demokrit die Möglichkeit der Existenz eines leeren Raumes zu, so hatte man zugleich die Bewegung als möglich und notwendig erwiesen. Damit waren in logischer Denkarbeit die beiden Prinzipien gefunden, aus denen die Atomisten die ganze Welt aufbauten und erklärten: die Atome und der leere Raum.

Demokrit war sich vollkommen bewußt, daß er zu diesem Ergebnis ebenso wie Parmenides zu dem seinen nicht durch Empirie, nicht durch Vermittlung der Sinne des Körpers, sondern allein durch Denken gekommen war. Auch für ihn liegt die wahre Erkenntnis hinter den Erscheinungen, die uns durch die Sinne vermittelt werden. Die Sinneswahrnehmung ist für ihn die dunkle Erkenntnis, von der er die echte unterscheidet, die der Verstand allein durch seine Forschung gewinnt. Die Wahrnehmungen bilden die Eindrücke um, geben uns Qualitäten; der Verstand aber erkennt, daß es in Wahrheit nichts gibt als die Atome und den leeren Raum. Die Atome aber sind nur quantitativ bestimmbar. Sie unterscheiden sich durch nichts als durch ihre Gestalt, ihre Ordnung und ihre Lage.

So wie die Atome unentstanden und ewig sind, so ist es auch ihre Bewegung; sie ist mit den Prinzipien der Vielheit und des leeren Raumes ohne weiteres nach Demokrits Ansicht gegeben. Unendlich viele

Atome von unendlich verschiedener Gestalt wirbeln im unendlichen leeren Raume in unendlicher Bewegung durcheinander wie die Sonnenstäubchen in der Luft und bringen unendlich viele Welten in unendlichem Wechsel hervor. Die Atome stoßen zusammen, prallen voneinander ab oder verhäkeln sich und bleiben aneinander hängen infolge ihrer verschiedenartigen Gestalt. Gleiches fügt sich zu Gleichem, nicht weil in der Gleichheit eine Anziehungskraft steckt, sondern einfach darum, weil Gleiches auch die gleiche Bewegung ausführen muß; denn so kann man es beobachten »bei dem Durchsieben der Samen und bei den Steinen an der Brandung; denn dort ordnet sich durch das Wirbeln des Siebes gesondert Linse zu Linse, Gerste zu Gerste und Weizen zu Weizen, hier dagegen werden durch den Wogenschlag die länglichen Steine zu den länglichen gerollt, die runden zu den runden, als ob die Ähnlichkeit der Dinge eine gewisse Vereinigungskraft auf sie ausübe«. So ballen sich die massiveren Atome zur Erde zusammen, während die feineren Luft- und Feueratome nach außen gedrängt werden und die immer fester werdende Erde die kleineren Wasseratome aus sich herauspreßt. Daher bildet auch die Erde den Mittelpunkt unserer Welt und ruht in ihr, wie es Anaximenes und Anaxagoras lehrten, auf der sie umgebenden Luft. Aus dem feuchten Erdschlamm entstehen die Organismen. Die Seele besteht aus glatten, feinen und runden Atomen, die der Körper aus der Luft einatmet, und die durch den ganzen Leib verbreitet sind, so daß sich immer zwischen zwei anderen Atomen ein Seelenatom befindet, das die Bewegung des Organismus hervorbringt. Je nach dem Organ, in das die Seelenatome eindringen, üben sie besondere Funktionen, im Hirn das Denken, im Herzen den Zorn, in der Leber die Begierde. Damit ist das Seelische sowohl in den mechanisch verlaufenden Naturprozeß einbezogen, hat aber seine Selbständigkeit und Eigenart durchaus nicht eingebüßt, ja, Demokrit erreicht durch die Ansetzung der Seelenatome geradezu eine neue Begründung und Rechtfertigung der Existenz der Seelen und damit des ganzen Seelen-, Geister- und Götterreiches. Sein Materialismus erklärt alles und zerstört nichts. Die Seelenatome sind nicht nur im Menschen; sie sind überall in der ganzen Welt. Dem Mikrokosmos, in dem sich Körper- und Seelenatome mischen, entspricht der ebenso beseelte Makrokosmos. Nicht ein

Geist, ein Gott lebt in der Natur, unendlich viele Seelenatome, unendlich viele Götter durchweben sie und offenbaren sich dem Menschen in »Bildern«, die als Ausflüsse von den Dingen ausgehen.

Damit aber hat sich Demokrit zugleich den Weg zu einer Ethik gebahnt, in der das Seelische allenthalben über das Körperliche triumphiert, so wie die Seelenatome die Körperatome beleben, lenken und bewegen. Eine in der Heiterkeit des Gemütes wurzelnde Glückseligkeit ist ihm das höchste Gut; doch »Seligkeit und Unseligkeit ruht in der Seele. Seligkeit wohnt nicht in Herden oder Gold: die Seele ist seligen Wesens Wohnsitz.« Aus dieser Grundstimmung fließen die Weisheitslehren der in quellender Fülle überlieferten Sprüche Demokrits. Mit seiner Ethik greift er tief in die Probleme des Menschenlebens ein, die sein Zeitgenosse, der Athener Sokrates, in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses der kommenden Jahrhunderte rücken sollte. Demokrit selbst klagt: »Ich kam nach Athen; da kannte mich keiner.« Gerade die von Athen ausgehenden Philosophenschulen aber haben aus dem reichen Schatz seiner ethischen Lebensregeln in der Zukunft immer von neuem geschöpft. Seine Atomtheorie aber setzte sich in ununterbrochener Linie über Epikur, Lucrez, Galilei und Gassendi bis in die wissenschaftliche Chemie der Gegenwart fort.

Neuntes Kapitel.

Die Sophistik.

Thukydides legt dem Perikles in seiner berühmten Grabrede den Preis seiner Stadt in den Mund: »Für Athen aber ließen die Gefallenen ihr Leben, und es lohnt sich in der Tat, für Athen zu sterben. Denn wir haben eine Staatsverfassung, die für alle Auswärtigen das Muster geworden ist. Das Volk selbst herrscht bei uns und die Gesamtheit der Bürger; jeder hat gleiches Recht, und alle Würden sind allen zugänglich. Und wir sind liberal, nicht nur in Staatsgeschäften, sondern auch im Menschenverkehr. Das ist Freiheit. Keine Härte, keine saure Miene gegeneinander; aber vor den Gesetzen herrscht Scheu und Ehrfurcht. Wir sind liberal auch sonst: jeder Zuwanderer ist uns in unserer Stadt willkommen, und wir verhehlen vor niemandem unsere Zurüstungen und unser Wesen. Auch Freunde des Schönen sind wir und der Wissenschaft; aber das Schöne macht uns nicht üppig, und die Wissenschaft verweichlicht uns nicht. Wir sind reich aber auch arbeitslustig. Schimpflich ist es nicht, arm zu sein, sondern unfleißig: so denken wir. Dazu die politische Erziehung: ein und derselbe Bürger sorgt für sein Haus und Geschäft und doch auch für das ihm auferlegte öffentliche Amt; auch wer auf dem Land sein Feld bestellt, versteht sich zugleich auf die Staatsdinge. Wer unpolitisch gesinnt ist, ist ein faules Glied im Staat. Und daher endlich auch unsere Redekunst. Man muß raten und beraten können, ehe man mit Kühnheit handelt. Vollwert gibt dem Tapferen erst das Wissen von der Gefahr. Auch Wohltaten erweist unser Staat in freier Denkart viel und oft; wir tun es nicht, indem wir auf Nutzen rechnen, aber wir fürchten auch den Undank nicht. Und so ist Athen eine Bildungsschule für ganz Hellas geworden.« So sollte der Athener nach dem Willen des Perikles seine Stadt sehen lernen. Ganz anders aber klingen Platons verbitterte Worte: »Perikles hat die Athener träge, feig, geschwätzig und geldgierig gemacht.« Hier stehen sich die Vertreter zweier Weltanschauungen gegenüber. Der eine sieht in dem wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Fortschritt, im Liberalismus und in der Aufklärung sein Ideal. Der andere, konservativ gestimmt,

richtet den Blick auf die Begleiterscheinungen dieses raschen Aufstiegs, auf die Verweichlichung und die Auflösung der im alten Glauben und im aristokratischen Regiment enthaltenen sittlichen Kraft. Von diesen verschiedenen Standpunkten aus erklärt sich auch die Rechtfertigung und die Verurteilung der Sophistik. Die Sophisten dienten mit ihrer Philosophie und ihrem Unterricht dem perikleischen Staatsideal, dem Zeitalter des Fortschritts und der Aufklärung; sie bestimmten geradezu seine geistige Struktur. Wer dieses Ideal bekämpfte, wer die Ursache des so rasch folgenden Verfalls auf dem Gebiete des Geistigen suchte, der mußte gerade in der Sophistik den eigentlichen Verderber und Vernichter des athenischen Volkes sehen. Wir aber können der Sophistik nur gerecht werden, wenn wir sie zwischen die beiden Extreme der Beurteilung hineinstellen und sowohl das würdigen, was sie tatsächlich für ihre Zeit leistete, als auch ihre den festen Boden, auf dem der attische Staat zu ruhen schien, auflockernden und unterwühlenden Kräfte schildern, die wohl den äußeren Verfall herbeiführen halfen, aber auch durch ihre kritische Tätigkeit die kommende attische Philosophie erst möglich machten, durch die das Griechentum nicht als politische, wohl aber als geistige Macht die Alte Welt eroberte, nachdem es unter Perikles bereits »eine Bildungsschule für ganz Hellas« nicht zuletzt durch dieselben Sophisten geworden war.

Die Sophistik ist herausgewachsen aus einem Lebensbedürfnis des athenischen Staates. In der Demokratie war alles auf die Persönlichkeit gestellt, die es verstehen mußte, sich in der Volksversammlung und im öffentlichen Leben durchzusetzen, die andern von ihrem eigenen Werte zu überzeugen und zu ihren eigenen Zielen zu überreden. Das Auftreten, die Kunst der Rede entschieden vor der Masse über den Erfolg des einzelnen. Die Gewalt der Rede jedoch kann nur hervorbrechen aus dem Untergrunde einer tiefen und breiten Bildung. Das führte Perikles selbst in seiner eigenen Persönlichkeit den Athenern wirksam vor. Wenn man von ihm sagte, daß er mit seinen Worten, die er vor dem Volke sprach, donnern und blitzen könne, so wußte man zugleich, daß er seine Überlegenheit der Rede eben seiner Bildung verdankte. Der große Redner und Staatsmann gehörten in ihm mit dem gelehrigen Freund und Förderer der Künstler, Dichter

und Philosophen untrennbar zusammen. Für die Erlangung einer solchen dem Staatswohle dienstbaren höheren Bildung aber fehlte in Athen die Schule. In kleinen Privatschulen lernten die Kinder Lesen, Schreiben, Rechnen, Musik, Zeichnen und Gymnastik. Reiche Leute hielten sich einen Hauslehrer. Aber das genügte nicht. Zuviel Neues, zuviel Wissenswertes war rings um Athen in der weiten Welt aufgeblüht und drängte mächtig in die allen Einflüssen weit offen stehende Handelsstadt. Die lernbegierige Jugend, besonders die Söhne der Vornehmen strömten den fremden Gelehrten zu, wenn diese auf ihren Wanderfahrten nach Athen kamen. Der vorhandenen Nachfrage, dem Bildungsbedürfnis paßte sich das Angebot des Wissenswerten an, das die herzuströmenden Weisheitslehrer ihrem Publikum zu bieten hatten. Sie lehrten alles, was man wissen und können wollte, alles, was zur Bestellung des eigenen Hauswesens, aber auch alles, was zur Verwaltung der Geschäfte der Stadt gehörte, in erster Linie die Redekunst. Wollte man aber die Prunkrede, die Gerichtsrede, die Ratsrede, und wie die anderen Gattungen alle hießen, beherrschen, so mußte man über die ganze höhere Bildung, über die Grammatik, die Poetik, die Interpretation der so gern zitierten Dichtungen, über die Mythologie, die Meinungen der Philosophen, kurz über alles das verfügen, was die Rede reich an Gedanken und Kenntnissen, vollendet in der Form und verblüffend in der Neuigkeit des Gebotenen machte. Durch die Rhetorik trat die Wissenschaft und mit ihr die Philosophie in den Dienst des Staates. Sie war nicht mehr Angelegenheit einzelner, in stiller Zurückgezogenheit oder in engem Schülerkreise lebender oder auch als romantische Schwärmer die Welt im Dienste ihrer Ideen durchwandernder, ganz auf sich selbst gestellter Männer. Der Sophist mußte im freiheitlichen Handelsstaat der Athener als Demokrat unter Demokraten leben. Sollte er lehren, wie man vor dem Volke auftritt, wie man eine bewunderte und einflußreiche Persönlichkeit wird, so mußte er es zuerst verstehen, sich selbst in Szene zu setzen. Und so rühmen sie sich alle und preisen sich und ihre Weisheit an. Prunkvoll treten manche von ihnen auf; ein Gorgias erscheint im Purpurgewand und stiftet sich selbst eine goldene Statue in Delphi; ein Hippias erklärt, er sei noch auf keinen gestoßen, der ihm überlegen gewesen wäre. Auf der freien Konkur-

renz baut sich ihre öffentliche Tätigkeit auf. Sie bieten und preisen ihre Weisheit an, und die Bildungshungrigen kommen zu ihnen, und es ist ihnen eine Selbstverständlichkeit, daß sie die angebotene Ware kaufen. Die Sophisten lassen sich ihren Unterricht bezahlen, und je berühmter der Meister, um so höher der Preis. Die Wissenschaft war Sache des Marktes und der Öffentlichkeit geworden und fügte sich von selbst dem auf dem Markte und in der Öffentlichkeit geltenden Brauch.

Das alles war nur die Außenseite, aber es war zugleich das, was die Sophisten allen denen, die dem demokratischen Zuge der Zeit nicht folgen mochten und in der Demokratie den Grund des politischen Niedergangs der Stadt sahen, verhaßt machte. Da sah man in ihnen die Fremdlinge, die den Geist der Zersetzung der alten Ideale in die Heimat trugen. Man warf ihnen vor, daß sie auf die adligen Jünglinge, die Zukunftshoffnung des Staates, Jagd machten und sich mit ihrem Gelde die Taschen füllten. Man beschuldigte sie des Frevels am alten Götterglauben, und gerade der Ernsteste unter ihnen, Protagoras, mußte um seines skeptischen Satzes willen, man könne von den Göttern nicht wissen, ob sie existieren oder nicht, in der Verbannung sterben. Platon aber, der die Sophistik eingehend analysierte, stellte sie der Philosophie aufs schärfste gegenüber als die Kunst, den Schein der Wahrheit zu erregen, während die Philosophie die Wahrheit selbst ohne jede Rücksicht auf äußeren Erfolg und Lohn zu suchen hat. So ist das Wort Sophist zu dem häßlichen Klang gekommen, den wir noch heute aus ihm heraushören. Ursprünglich bezeichnete es den Lehrer praktischer und theoretischer Weisheit; ein Solon, Pythagoras, die sieben Weisen, Sokrates, Platon, ja sogar Homer und Hesiod sind im Altertum Sophisten genannt worden, und ein Protagoras führte diesen Namen mit Stolz.

Innerhalb der Geschichte der Philosophie aber ist es das Verdienst der Sophisten, dem Denken neue Bahnen gewiesen und neue Aufgaben gestellt zu haben. Nicht die Erforschung der Natur, auch nicht die Stellung des Menschen zur Welt, sondern das Verhältnis von Mensch zu Mensch trat von nun an in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Was ist Recht und was ist Unrecht im Verkehr der Menschen miteinander, das war die Frage, die hier aufgeworfen wurde. Und wie wurde sie beantwortet? »Der Mensch ist das Maß aller

Dinge, der seienden, sofern sie sind, der nichtseienden, sofern sie nicht sind«, das war der Fundamentalsatz des Protagoras, und er kann als Leitsatz der ganzen Sophistik gelten. So wie die Dinge mir erscheinen, so sind sie für mich, und wie sie einem anderen erscheinen, so sind sie für ihn. Eine objektiv gültige Wahrheit gibt es nicht. Das ist Subjektivismus und zugleich Relativismus, der wichtigste Charakterzug der Sophistik. Gibt es aber keine objektive Wahrheit, so läßt sich über die jedem anders erscheinende Wahrheit streiten. Kein Satz hat unbedingte Gültigkeit; einem jeden läßt sich mit gleichem Recht die Gegenbehauptung gegenüberstellen. Dadurch gelangt die Dialektik, ja die Eristik an führende Stelle. Es ist möglich — etwa vor Gericht — auch die weniger aussichtsreiche Sache zur stärkeren zu machen. Und doch ließ wenigstens Protagoras ein Absolutes ganz im Sinne des athenischen Staatsgedankens bestehen: das für jeden Bürger verbindliche Recht und Gesetz. Schon in Gorgias übersteigert sich die sophistische Dialektik. In seiner Schrift über das Nichtseiende oder über die Natur geht er gegen die Lehre vom absoluten Sein der Eleaten vor und weist allen Ernstes mit äußerster Spitzfindigkeit nach, daß man überhaupt von keinem Dinge aussagen kann, daß es existiert. Mag das vielleicht nichts als ein Prunkstück rhetorischer Kunst sein, es gibt immerhin eine Vorstellung von jener Methode, auch die unsinnigste Behauptung durch die Kunst der Dialektik zu stützen und ihre Wahrheit logisch zu beweisen. Daß diese Methode nicht nur an den die Interessen der Menge nicht berührenden philosophischen Theorien geübt, sondern auch auf die Religion und das bürgerliche Leben übertragen wurde, zeigen die Lehren anderer Sophisten, für die Wahrheit das ist, was mir nützt und mich in meinem Handeln frei von Rücksicht macht. So erklärt Prodikos, der Verfasser der schönen Fabel von Herakles am Scheidewege, die Alten hätten Sonne, Mond, Flüsse und Quellen und überhaupt alles, was unserem Leben nützt, Götter genannt um des von ihnen ausgehenden Nutzens willen, und deshalb werde das Brot Demeter genannt, der Wein Dionysos, das Wasser Poseidon, das Feuer Hephaistos und so ein jedes der Dinge, die uns am meisten Nutzen bringen. Kritias erklärte den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der die Menschen davon abhalten wollte, auch in der Ver-

borgenheit zu freveln. In einer anonym überlieferten sophistischen Schrift werden die Begriffe des Guten und Schlechten, des Schönen und Häßlichen, des Gerechten und Ungerechten, des Wahren und Falschen in Rede und Gegenrede als durchaus relativ erwiesen. Dasselbe Ding ist mit einem Maßstabe und im Verhältnis zu einem Gegenstande gemessen gut, mit einem anderen Maßstabe und im Verhältnis zu einem anderen Gegenstande gemessen schlecht; und ebenso steht es mit dem Schönen, Gerechten und Wahren.

Die Sophistik bedeutet zunächst für Athen eine tiefgreifende Krisis des geistigen Lebens. Man darf aber nicht denken, daß sie die einzige und allein herrschende Strömung war. Ihr gegenüber stand eine andere mindestens ebenso stark: die Macht ehrwürdiger Tradition, gestärkt durch einen gerade damals mit neuer Wucht hereindrängenden Strom religiösen Lebens und mystischer Frömmigkeit. Die Religionsprozesse gegen Anaxagoras, Hypatia, Protagoras, gegen Diagoras und Prodikos, die Komödien des Aristophanes, der gegen die Sophisten ebenso eifert wie gegen die vom Ausland importierten neuen Kulte und die in Athen heimisch gewordenen orphischen Mysterien, werfen ein grelles Licht auf den Weltanschauungskampf, der hier ausgefochten wurde. Religion und Philosophie, Mystik und Rationalismus, Konservatismus und Liberalismus, Altes und Neues stehen sich hier nicht nur gegenüber, sie wirbeln durcheinander, kämpfen und ringen miteinander, oft in ein und demselben Kopf. Ein Euripides hat sowohl die Philosophie des Anaxagoras von der Bühne herab verkündet, er hat aber auch die von wilder Mystik und religiöser Glut durchlohten Bakchen geschrieben. Ein Perikles hat die reichsten Schätze des Staates für religiöse Zwecke zur Verfügung gestellt und war doch ein begeisterter Verfechter der Aufklärung. Die Sophisten selbst erzogen die Jugend zur nationalen Tüchtigkeit, schrieben aber trotzdem Bücher und verkündeten Lehren, die auf einen radikalen ethischen Nihilismus hinausliefen. Eine altehrwürdige Welt will sich auflösen, die neue aber, die an ihre Stelle treten soll, ist noch nicht fertig. Das angerichtete Chaos zu klären, aus Altem und Neuem wieder ein Ganzes zu fügen, das war die Aufgabe, an die ein Sokrates und ein Platon herangingen.

Zehntes Kapitel.

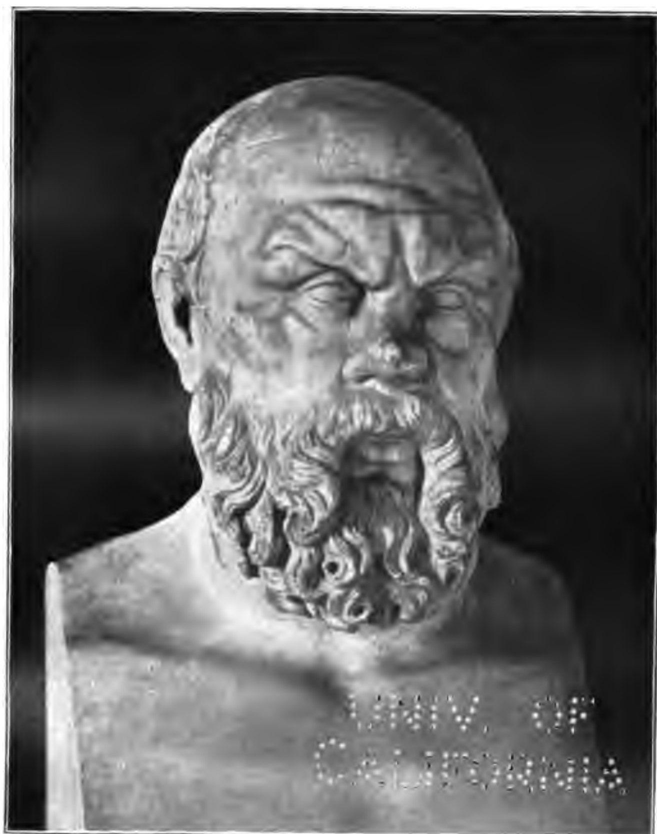
Sokrates.

Sokrates der Athener, der erste Philosoph, der nicht aus der Fremde kam, der erste reinattische Geist, so wurzelfest mit dem Boden seiner Heimatstadt verbunden, daß er sie in den siebzig langen Jahren seines Lebens nur auf wenige Wochen verließ, wenn der Kriegsdienst es von ihm forderte, so ganz der fremden, weiten Welt abgewandt, daß er niemals eine Seereise unternahm, so ganz ein Kind des Marktes und der Straße, daß ihn nicht einmal die nächste, so reizvolle Umgegend Athens zum Spaziergange lockte, weil er, wie er sagte, von den Bäumen nichts lernen könne. Aber nicht nur seine Heimat, auch seine Herkunft unterscheidet ihn von den Philosophen und den Sophisten. Er gehörte nicht zur Gesellschaft, war kein feiner Mann, weder einer, der im Prunkgewand vor die Menge tritt, noch einer, der sich vornehm von ihr zurückzieht. Kleinbürgerlich waren die Verhältnisse, aus denen er hervorging. Sein Vater Sophroniskos war Steinmetz, seine Mutter Phainarete übte den Beruf einer Hebamme aus. Der allgemeine Wohlstand Athens sicherte auch seiner Familie ein kleines Vermögen, von dem er in seinem Häuschen mit seiner Frau Xanthippe und drei Kindern in der Vorstadt Alopeke sorgenlos lebte, bis der Krieg und die Not auch auf ihn gewirkt haben werden; jedenfalls lebten seine auffallend ärmliche Kleidung und seine Bedürfnislosigkeit, seine Fähigkeit, Hunger, Durst und Kälte zu ertragen, als von seiner Persönlichkeit untrennbare Zeichen im Gedächtnis seiner Zeitgenossen fort. Und ganz im Gegensatz zum aristokratischen Schönheitsideal der Hellenen war er abschreckend häßlich, ein typischer Plebejer schon seinem Gesichte nach. Ein unverhältnismäßig dicker, kahler Kopf mit wuchtiger Stirn, mit ein Paar hervorquellenden Augen von seltsam starrem, verbohrten Blick, mit einer Stülpnase und unter dem struppigen Bart nur schlecht verborgenen wulstigen Lippen saß auf einem gedrungenen Nacken und schmächtigen, kleinen Körper. Was er gelernt hat, zu wem er in die Schule gegangen ist, wissen wir nicht; oder was wir davon wissen, ist

unwahrscheinliche spätere Ausdichtung. Keiner derer, die von ihm berichten, kennt Sokrates als Jüngling. Nur als reifer Mann, ja als Greis lebt er im Gedächtnis der Athener, und wir werden daraus schließen dürfen, daß er eben erst als reifer Mann die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog und zu dem Sokrates wurde, von dem die Geschichte so vieles und so Widersprechendes zu erzählen weiß.

Fassen wir Sokrates zunächst als einen Athener echtester Art und als den dem kleinbürgerlichen Handwerkerstande entsprungenen Mann der unteren Schicht des Volkes auf, so erschließen wir uns am leichtesten den Weg zum Verständnis seiner geistigen Eigenart. Als Athener erlebte er den mächtigen Aufschwung seiner Vaterstadt. Er hörte um sich das Pochen und Hämmern der Werkstätten. Er sah die Meister den Marmor behauen, die Töpfer ihre Scheiben drehen, die Schmiede das spröde Metall zur Form zwingen. Er sah die Tempel emporwachsen, die Bildwerke entstehen, die Prozessionen der gläubigen Menge durch die Straßen ziehen und die Schiffe mit ihrer reichen Last im Hafen liegen. Er erlebte es, wie Athen immer reicher wurde, wie immer lauter und anspruchsvoller das Leben in den Straßen und auf dem Markte brauste. Er erlebte aber auch die ganze geistige Wandlung mit, deren Wirkungen auch dem Auge des gemeinen Mannes nicht verborgen blieben. Er sah die fremden Weisheitslehrer kommen und die Jugend hinter ihnen herziehen. Er sah Altes und Neues miteinander kämpfen. Er hörte den neuen Ton, der in der Volksversammlung, vor Gericht und im Theater angeschlagen wurde. Und dann der lange, der dreißigjährige Krieg, den er ganz mit durchmachte, die große Kraftprobe, die das neue Athen zu bestehen hatte, und in der es so kläglich unterlag. Er sah die großen Männer um die Gunst des Volkes werben und sah sie in die Verbannung ziehen. Dieses Leben, so verführerisch, so verlockend, so ganz dazu auffordernd, sich hineinzustürzen und sich von ihm emportragen zu lassen, ihn, der alles nicht besaß, was zum Aufstieg und zum Ausschöpfen dieses Lebens nötig war, ihn, der kein Redner war, keine gute Figur machte, von Hause aus nicht den Leichtsinn, die geniale Skrupellosigkeit mitbrachte, die hier gefordert wurden, ihn, der mit seinem Dickschädel in gut bürgerlicher Biederkeit für die geistige Geschmeidigkeit, das geschickte Balancieren zwischen den Extremen kein

Verständnis hatte, ihn mußte dies ganze Leben und Treiben um ihn her im Innersten abstoßen, ja ihm ganz und gar fragwürdig erscheinen. Er ist neugierig und geschwätzig wie jeder Athener aus dem Volke; nur daß er beides viel gründlicher ist. Er will alles sehen, alles hören, und was er nicht zu sehen bekommt, und was er nicht hört, danach fragt er jeden, den er nur fragen kann. So beginnt er das Leben seiner Stadt zu studieren. Er betreibt das Ausfragen der Leute auf dem Markte, in den Werkstätten, in den Gymnasien bis zur Aufdringlichkeit. Und in seiner Art zu fragen, da liegt auch etwas von seiner Herkunft aus kleinbürgerlichem Leben darin. So wie der Volksmund sagt, daß ein Tor mehr frage, als zehn Weise beantworten können, so sind auch die Fragen, die Sokrates im Gespräche stellt, so verblüffend in ihrer Naivität, so geradezu, so ganz aus der üblichen Gedankenbahn herausschlagend, daß, wenn man auf sie auch nur mit Ja oder Nein antwortet, sich aus diesem Ja oder Nein ungeheuerliche Konsequenzen ergeben. Man mußte sich vor diesem Manne und seinen Fragen wirklich in acht nehmen. Sokrates spürte wohl die Verlegenheit, in die er die Menschen so oft mit seinen Fragen brachte, und er fand sehr bald den Grund dafür. Alle die, von denen er lernen wollte, hatten nie über sich selbst, über ihr Handeln, über ihren Beruf tiefer nachgedacht. Alle die großen Meister der Wissenschaft, der Kunst, der Politik handelten weit mehr aus Instinkt und Gewohnheit, ohne Kenntnis der Bedingungen, warum sie gerade so arbeiteten und gerade dies oder jenes taten. Überall fehlte die Bewußtheit der Handlung und am meisten da, wo darüber entschieden werden sollte: was ist recht und was unrecht, was ist gut und schön und wahr, was aber böse, häßlich und falsch. Alle wußten sie mehr als er; aber gerade das, worauf es ihm ankam, das unbedingt Richtige, das wußten sie alle nicht, die er fragte, — und er selbst wußte es auch nicht. Eins aber hatte er vor ihnen voraus, und das erkannte er sehr wohl, daß er wenigstens den unstillbaren Trieb und Drang in sich hatte, danach zu suchen, und sollte sein ganzes Leben darüber vergehen. Und dazu kam ein anderes, das er auch wußte: Die Menschen, die er so ausfragte, wurden stutzig; sie begannen nachzudenken. Er war kein Weiser; er war kein Sophist. Die Sophisten traten mit dem Ausspruch auf, alles zu wissen. Sokrates beginnt mit der Erkenntnis: Ich weiß, daß ich



Sokrates

nichts weiß. Die Sophisten waren Herrschernaturen, wollten zum Herrschen erziehen. Sokrates war immer der Bescheidene, ohne jeden politischen Ehrgeiz, immer der Lernende, Suchende, Strebende. Die Sophisten waren Meister der Rhetorik, Sokrates hielt keine Reden. Die Sophisten liebten die Pose, das Pathos; Sokrates redet schlicht wie der Mann des Volkes, ist auch dem aufbrausenden Gegner gegenüber immer der Leidenschaftslose, der Sachliche. Die Sophisten liebten den Prunk, die Schönheit, das Purpurgewand. Sokrates war arm, klein, häßlich und ging im schlichten Mantel und barfuß herum. Die Sophisten nahmen Geld für ihren Unterricht; Sokrates ließ sich nicht bezahlen, ja, er lieh einem jungen Manne selbst einen Teil seines kleinen Vermögens, damit er bei einem berühmten Sophisten in die Lehre gehen konnte. Der Kontrast war unverkennbar. Und doch wird sich manchem der Gedanke aufgedrängt haben: Dieser Sokrates ist im Grunde genommen gescheiter als alle die großen Weisen. Aus dieser Lage heraus wird ein Vorgang verständlich, der auf sein Leben und seine Tätigkeit den entscheidendsten Einfluß ausgeübt hat. Es war die Zeit, in der die aufgeklärte Jugend an den altehrwürdigen religiösen Bräuchen und Einrichtungen der Väter zu rütteln begann. Ein junger dem Sokrates bekannter Hitzkopf, Chairephon, stellt an das Orakel zu Delphi bei Gelegenheit eine Scherzfrage: Ob jemand weiser sei als Sokrates? In Delphi, wo der weise Gorgias, der größte Sophist, von den Stufen des Altars zu ganz Hellas sprach und ihm eine goldene Statue errichtet war! War das nicht ein Hohn? Und die Antwort der Pythia? »Niemand ist weiser als Sokrates.« — Die Antwort war eine echt delphische. Schon oft waren die Fragen gestellt worden: Wer ist der Weiseste, der Glücklichste, der Reichste? Und immer hatte das Orakel die Namen derer nicht genannt, auf die man hätte raten können, sondern irgendeinen, in weiterem Kreise gänzlich Unbekannten, der nach dem Urteil der Menge gar nicht glücklich, reich oder weise war. Die Aufgeklärten wußten das und lachten darüber, wie geschickt sich die Priester bei so verfänglichen Fragen immer wieder aus der Schlinge zu ziehen wußten. Aber Sokrates war kein Aufgeklärter; er konnte über ein Orakel nicht lachen. Wie mit allen Fragen des Lebens, so war es ihm auch mit denen der Religion heiliger Ernst. Was meinte der Gott? Worin sollte seine Weisheit bestehen? Er will

es erforschen und geht zu allen denen, die da in Athen weiser zu sein schienen als er selbst. Er fragt die Führer des Staates nach ihrer Weisheit, und im Gespräche kommt heraus, daß sie sich selbst wohl weise dünkten, es aber durchaus nicht waren. Er geht zu den Dichtern und findet, daß sie ihre großen Werke geschaffen hatten in göttlicher Begeisterung, aber selbst von alledem, was sie in ihnen schildern, nichts verstehen. Und wegen ihrer Dichtergabe dünkten sie sich auch noch auf allen anderen Gebieten weise zu sein und verstanden doch gar nichts von der Sache. Und schließlich ging er auch zu den Handwerkern. Sie kommen im Urteil des in ihrem Kreise heimischen Sokrates am besten weg. Ein jeder erscheint ihm wirklich als Meister in seiner Kunst, und er lernte viel von ihnen. Aber weil jeder sich in seinem Fache weise fühlte, maßte er es sich an, es auch in anderen, oft den für den Staat wichtigsten Dingen zu sein, was doch gar nicht der Fall war. Das war also der tiefe Sinn des Orakelspruches: Sokrates ist darum der Weiseste, weil er allein weiß, daß er nichts weiß, die anderen Menschen aber diese Erkenntnis ihrer Unwissenheit nicht haben. Der Gott aber mußte recht behalten, und so wurde es die heilige Aufgabe des Sokrates, im Dienste des Gottes seine Arbeit fortzusetzen und allen denen, die er traf, und die sich weise dünkten, nachzuweisen, daß ihnen die rechte Selbsterkenntnis fehle, die der delphische Gott vom Menschen verlangte, schon durch die Worte, die an seinem Tempel prangten: Erkenne dich selbst! Sokrates hatte seinen Beruf gefunden, und er faßte ihn auf als eine göttliche Mission.

Seine Praxis aber, die er treibt, die so unmittelbar aus dem Leben hervorwuchs, entwickelt sich zur feingeschliffenen philosophischen Methode. Der sokratische Dialog ist nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck des Denkprozesses selbst. Auch das Denken ist, wie Platon einmal sagt, ein Gespräch der Seele mit sich selbst, und Sokrates hat mit seiner Gesprächskunst nichts anderes getan, als die Menschheit das Denken gelehrt. Dabei sieht Sokrates in dem Manne, mit dem er sich unterhält, niemals den Gegner. Er selbst ist der Unwissende, der andere der Weise. Er fragt; der andere antwortet. Er will den anderen nicht abstoßen; er will ihn aufschließen, die Gedanken aus ihm hervorholen. Das ist seine Hebammenkunst, die Maieutik. Und wenn er sich unwissend stellt und dann doch den Sieg der

Überlegenheit davonträgt, so ist das die sokratische Ironie, kein Hohn, kein Spott, sondern eine geistige Haltung, die immer getragen ist von innerster Bescheidenheit. Er triumphiert nie über einen überwundenen Gegner. Er liebt sie alle, die Menschen, mit denen er spricht; er will ihnen nur Gutes antun; und wenn er sie so recht in innerer Unruhe, im Aufruhr widerstreitendster Gedanken entlassen kann, dann ist es ihm am liebsten; denn dann hat er den philosophischen Eros in ihnen erweckt.

Aber der Dialog ist ja nur eine Form, das Denken allein nur ein Prozeß. Was war der Inhalt der Gespräche, die Sokrates führte? Was war der Gegenstand, auf den er das Denken richtete, an dem er es übte, der erarbeitet werden sollte? Es war das Ideal, das gerade in Athen in der Luft lag, nach dem sie alle strebten, das sie alle besitzen wollten. Die Griechen nannten es Arete, ein weiter Begriff, dessen Inhalt sich durch unsere Worte »Tugend« oder »Tüchtigkeit« gar nicht ausschöpfen läßt. Tüchtig, gut, rechtschaffen, in seinem Beruf und Werk, auch im Staate vollkommen zu sein, und noch mehr: sich auszuzeichnen vor den andern, innerlich und äußerlich, den Körper zu stählen und Ehre im Leibe zu haben, das alles liegt in dem Worte. Das Streben selbst sowohl wie das, wonach der Mensch strebt, beides wird Arete genannt. Die Arete war das Gute, das Nützliche, der Inbegriff des erstrebenswerten Glücks. Und nach ihr strebten sie alle; sie war auch das letzte Lehrziel der Sophisten. Sokrates aber wirft die prinzipielle Frage auf: Was ist denn die Tugend? Was ist denn das Gute? Das glaubten sie alle zu wissen, mit denen Sokrates redete. Er aber zeigte den jungen Leuten, daß all ihr Stolz auf ihre Schönheit, ihre Kraft, ihren Reichtum gar keine Tugend sei, wenn man es mit diesem Begriffe ernst nahm. Er zeigte den Dichtern, daß all ihre schönen Werke, die so voll waren vom Preis der Tugend, aus unbewußtem Drang, aber ohne klare Einsicht in das Wesen des Guten und Schönen entstanden seien. Er zeigte den Politikern, daß sie von den Aufgaben des Staates, die sie zu lösen hatten, keinerlei sicheres Wissen besaßen. Den richtigen Begriff zu finden von dem, was gut, schön, recht und fromm ist, das ist sein Ziel. Er ist fest davon überzeugt, daß kein Mensch gegen seine bessere Erkenntnis Böses tut. Diese bessere Erkenntnis aber gilt es sich durch Denken zu erarbeiten. Die

richtigen Begriffe als solche zu erfassen, ihren Inhalt auszuschöpfen, sie abzugrenzen, das ist die Arbeit, die in seinen Gesprächen in immer neuem Ansatz unternommen wird. Vom Einzelnen geht er aus und strebt zum Allgemeinen empor. Die Tugend ist Wissen, und wenn ich dies Wissen von ihr habe, dann bin ich ein sittlich handelnder Mensch. Es ist ethischer Rationalismus, so radikal, so einseitig, so ganz der einen Seite des Lebens hingegeben, daß man von einer wahren Leidenschaft des Denkens bei Sokrates sprechen kann. Den Stachel, den er in die Herzen der anderen senkte, sie beunruhigend und zum Denken zwingend, er trug ihn vor allem in seiner eigenen Seele. Man sagte von ihm, er habe etwas Dämonisches an sich, und wie eine übernatürliche Macht, gegen die es kein Wehren gibt, überfällt ihn das Denken. Mitten im Torweg bleibt er stehen und denkt, vergißt die Einladung zum Gastmahl, und erst wenn er's gefunden hat, geht er weiter. Draußen im Felde steht er beim Lager vom Morgen bis zum Abend auf demselben Fleck und sinnt, sinnt noch die ganze Nacht hindurch, und erst als der Morgen anbricht, schaut er betend zur Sonne auf und geht weg. Eine solche geistige Haltung wird bestimmt durch den unbeugsamen Willen zur Klarheit mit sich selbst. Sokrates kann nicht im Unbestimmten leben; er muß in allen Fragen Sicherheit, Klarheit und Wahrheit haben, und die erlangt er durch sein Denken, von dem ihn Platon sagen läßt: »Von jeher ist es mein Grundsatz gewesen, keiner Macht meines Inneren zu folgen als nur der Vernunft, zu tun, was mir bei vernünftiger Überlegung als das Beste erscheint.« Wo aber nun das Denken nicht zum Ziele kommt, wo an den irrationalen Mächten des Lebens die Vernunft zerbricht, auch da muß es einen Halt geben, eine zuverlässige Sicherheit der Entscheidung. In den tiefsten Tiefen seiner eigenen Seele fand Sokrates die Stütze, die derMensch in den wahrhaft kritischen Lagen seines Lebens braucht. Hier ist der Punkt, wo der reine, elementare Strom sokratischen Denkens zu der Quelle zurücklenkt, aus der er entsprang. »So befiehlt es der Gott«, das stand als verpflichtendes Gebot über dem Denken des Sokrates und über der Erweckung zum Denken, die er an den anderen Menschen übte. Und wo das Denken zu Ende ging, da war es wieder der Gott, der ihm weiter half und ihn nicht in Unsicherheit ließ. Aber die Gottheit wirkt

nicht auf ihn von außen, dringt nicht von außen auf ihn ein als eine übernatürliche Kraft, für deren Wirkungen der Mensch nicht verantwortlich ist. Er trägt die Gottheit in seinem eigenen Herzen, nicht eine Gottheit, die ihm die Arbeit abnimmt, ihn willenlos treibt, sondern eine Gottheit, die nur da abrät, da leitet und lenkt, wo das Denken versagt, die nur im strebenden Menschen ihre Wohnung nimmt, der nun durch sie ganz und gar und mit voller Gewißheit für sein Handeln eintreten kann. Durch sie erst wird der Mensch sittlich vollkommen; er erlangt die letzte und höchste Vernünftigkeit und die ganze Selbstverantwortung für sein Tun. Seine eigene Vernunft muß der Mensch zuerst entwickeln, das Denken pflegen, durch Denken zur Tugend streben, dann erst besitzt er den Gott in der eigenen Brust, der dem Menschen die Vernunft nicht umsonst geschenkt und ihm das »Erkenne dich selbst« ins Herz geschrieben hat. So ist das Daimonion des Sokrates die letzte Krönung seiner Persönlichkeit und seines Wirkens. Von diesem Daimon in seiner Brust hat er erzählt, hat er so viel und so ausgiebig gesprochen, daß seine Feinde gerade hierin den Kernpunkt seiner Lehre sahen. Damit aber hatte er erst wirklich sein Werk vollendet und — wie Cicero sagt — die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen. Rationalismus und Mystik waren hier keine Gegensätze mehr; sie vereinten sich in wunderbarer Harmonie in diesem einen Manne, der von der Religion zum Denken und vom Denken zur Religion gekommen war.

Sokrates ging zugrunde an dem, was er für seine Stadt bedeutete. Durch seine Tätigkeit auf dem Markte und in den Straßen, in den Häusern, den Werkstätten, den Gymnasien war er zum lebendigen Gewissen Athens geworden, den einen ein Ärgernis, den anderen eine Torheit, einigen wenigen, die ihn verstanden, der Verkünder eines neuen Lebens in Wahrheit und in Klarheit. Aber siebzig Jahre lang hatte er in Athen gelebt, und niemand hatte ihm ein Leid getan. Da kommt die Anklage, wuchtig und schwer: »Sokrates verdirbt die Jugend und glaubt nicht an die Götter des Staates, sondern an andere, neue Dämonen.« Auf diesen Frevel aber stand der Tod. Wie war das möglich im aufgeklärten Athen? Hier hatte sich während des großen Krieges vieles geändert. Als die Schlachten verloren, die Mittel erschöpft waren und Athen am Ende seiner Kraft stand, da riß

die Aristokratenpartei die Gewalt an sich. Die perikleische Demokratie, so hieß es, war schuld an all dem Unglück; sie hat die Besten des Landes verwiesen; sie hat die Athener feige, faul und geschwätzig gemacht. Die Flotte der Spartaner erscheint vor dem Hafen. Ktesibios besetzt die Akropolis. Die großen Mauern, der Stolz und Schutz Athens, werden unter Tanz und Flötenspiel vom übermütigen Feinde niedergerissen. Mit eiserner Faust bemächtigen sich die dreißig Tyrannen der Herrschaft über das kopflose Volk. Sie töten, morden die Demokraten oder werfen sie ins Gefängnis. Die Spartaner ziehen ab und überlassen Athen sich selbst. Es gelingt Thrasybul, die alte Verfassung wiederherzustellen. Die Zeit des Wiederaufbaus beginnt. Die alte Demokratie soll wiedererstehen, die Demokratie der Marathonkämpfer, die Athen einstmals groß gemacht hatte. Alle Kräfte sollen hierzu aufgeboten werden, vor allem die Jugend. Wo aber waren die besten unter den Jünglingen? Im Gefolge des Sokrates, und durch ihn dem Staate entfremdet. Wer war schuld an dem Zusammenbruch? War nicht Alkibiades, der ein so böses Spiel mit seiner Heimat getrieben hatte, ein begeisterter Jünger des Sokrates gewesen? Gehörten nicht Xenophon, Platon, Antisthenes und viele andere zu seinen Schülern, alles Männer, die dem athenischen Staate im Innersten ablehnend und feindlich gegenüberstanden, die die freiheitliche Verfassung verspotteten und von ganz anderen Staatsidealen träumten? Und dann: hatte man Sokrates nicht so oft mit den jetzt so verhaßten Sophisten zusammen gesehen, den Gottesleugnern, die den fremden Geist hereingebracht und die nun alle das Land hatten verlassen müssen? Als Sophisten hatte ja auch Aristophanes in seiner Komödie »Die Wolken« schon vor langen Jahren Sokrates vorgeführt, ja ihn auf der Bühne geradezu als Ketzer verbrennen lassen. Die seltsame und so leicht dem Spott auszusetzende Figur des Sokrates war ihm gerade recht dazu gewesen, auf ihn alles zu häufen, was man den Sophisten vorwarf. Aber neben allen den äußeren, zusammengetragenen Gründen stand hinter der Anklage der Haß gegen das Dämonische, das aus diesem Manne sprach, der unbedingte Ehrlichkeit und Erkenntnis der eigenen Schwäche forderte, wo man doch selbst die eigenen Sünden so ungern zugeben wollte. In Sokrates stand das kraftvoll in sich geschlossene Individuum dem athenischen

Volke gegenüber, das in seiner Gesamtheit sich empörte über den, der sich nicht willig in die Gemeinschaft fügte, um ihre Gunst warb und sich ihr anpaßte. Der Athener ließ sich leiten von einem Perikles und verhöhnen von einem Alkibiades. Aber Sokrates war weder ein Perikles noch ein Alkibiades. Er zeigte dem Volke, daß er es überhaupt nicht brauchte; er hatte für sich von seinem Volke nichts zu hoffen und nichts zu fürchten; er hatte ihm nur etwas zu geben. Jetzt aber verlangte sein Volk Rechenschaft von ihm, und er gab sie in seiner Verteidigungsrede in ergreifender Einfachheit und Schlichtheit. Zum ersten Male in seinem Leben hält er eine Rede, eine Rede, wie sie Athen noch nie gehört hatte. Kein Pathos, kein Wortprunk, kein Weinen und Klagen, wie das sonst vor Gericht so üblich war; schlichte, in ihrer Wahrheit vernichtende Worte. Vor der Menge nimmt er Stück für Stück den Schleier von seinem rätselhaften Wesen. Er enthüllt den letzten Kern seiner Persönlichkeit; er spricht von seiner göttlichen Sendung, von dem Gotte in seiner Brust und von dem Heiligsten, das ihn getrieben hat sein Leben lang zu wirken für sein Volk und in Liebe zu seinem Volk. Die ihn kennen, die überzeugt er; bei den andern aber redet er sich selbst hinein in den Tod. Das Urteil fällt mit wenig Stimmen Mehrheit auf schuldig. Und nun reißt es ihn fort. Er fühlt, er hat sich weggeworfen vor diesem Volk. Jetzt will er ganze Arbeit verrichten. Er soll seinen Strafantrag stellen. Zum ersten Male in seinem Leben läßt er die besonnene Vernünftigkeit fahren. Bitterer Hohn klingt aus seinen Worten. Er beantragt für sich die höchste Ehrung, die einem Athener zuteil werden kann, den Lohn der Olympiasieger: die Speisung auf Staatskosten im Prytaneion bis an sein Lebensende. Wieder fallen die Abstimmungssteine in die Urne. Mit großer Mehrheit ist er verurteilt zum Tode.

Am Tage der Hinrichtung, die wegen einer religiösen Feier hinausgeschoben war, finden wir Sokrates zum letzten Male im Kreise seiner Freunde, die sich schon beim Morgengrauen im Gefängnis eingefunden haben. Sokrates läßt seine Frau, die mit dem jüngsten Kinde auf dem Arme gekommen ist, von ihm Abschied zu nehmen, nach Hause bringen. Er mag das Jammern nicht hören. Auch seine Freunde sollen nicht weinen und um ihn trauern. Dem jungen Phaidon, der auf einem Schemel zu seinen Füßen sitzt, streicht er liebkosend über das

knabenhaft lange Haar und bittet ihn darum, es nicht um seinetwillen abzuschneiden, wenn er nun gestorben sein wird. Als dann der Abend kommt und die Sonne hinter den Bergen verschwindet, trinkt er das Gift ruhig und leicht mit einem Gebet an die Götter, daß die Reise von hier in jene Welt gut verlaufe. Platon schließt seinen Bericht von den letzten Stunden des Sokrates mit den Worten: »Das war das Ende unseres Freundes. Wir können nur sagen, er war der beste Mann seiner Zeit, den wir gekannt haben, und ihm kam überhaupt niemand an Verstand und Redlichkeit gleich.«

Elftes Kapitel.

Die sokratischen Schulen.

Der Tod des Sokrates bedeutet für die Geschichte der Philosophie etwa dasselbe wie der Tod Jesu für die Entwicklung der abendländischen Religion. Er erweckte in den Schülern die Pflicht, das begonnene und so jäh abgebrochene Werk des Meisters fortzusetzen. Während sich die einen, wie Xenophon und Aischines, darauf beschränkten, Leben und Wirken des Meisters so aufzuzeichnen, wie sie es verstanden, und es der Nachwelt zu erhalten, brachten andere den philosophischen Trieb, den Sokrates in ihnen erweckt hatte, zu eigenartiger und einseitiger Entfaltung. So verband Eukleides von Megara, der Begründer der megarischen Schule, mit dem sokratischen Streben nach einer unbedingten Begründung des Sittlichen die eleatische Lehre von dem einheitlichen, unveränderlichen Sein, das für ihn zugleich der Inbegriff des Guten wurde. Er nannte es bald Einsicht, bald Gott oder auch Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte aber hob er, so wie Parmenides das Nichtseiende, auf und bestritt seine Existenz. Unter seinen Schülern schlug ebenso wie bei Zenon die eleatische Logik in sophistische Eristik um und überwucherte rasch das schlichte sokratische Wahrheitssuchen. Auch Antisthenes, der von Gorgias gelernt hatte und dann einer der treuesten und fanatischsten Anhänger des Sokrates geworden war, entnahm die geistigen Waffen zum Kampfe für seinen Meister der sophistischen Dialektik. An dem sokratischen Lebensideal hob er mit gewollter Einseitigkeit die Bedürfnislosigkeit und Selbstgenügsamkeit hervor, mit der Sokrates in seinem eigenen Leben das Gute und die Tugend verwirklichte. In der Genügsamkeit liegt für Antisthenes und für die ihm folgende Schule der Kyniker das Wesen der Tugend überhaupt. Sie ist das einzige Gut, nach dem der Mensch zu streben hat; sie allein führt zum Glück. Um diese Tugend, die als eine einheitliche und einzige gedacht wird, zu erreichen, braucht der Mensch nichts als die sokratische Energie. Wer sie erlangt hat, kann die Tugend nie wieder verlieren. Er ist der Weise; alle anderen sind Toren. Der Weise aber

begehrt außer der Tugend nach keinen andern Gütern der Welt. Er lebt in Armut dahin, geht im Philosophenmantel einher, braucht kein Haus und keine Heimat, sondern wandert mit dem Stab in der Hand und dem Ranzen auf dem Rücken durch die Welt. Er braucht die Gesetze nicht; denn er lebt nach dem Naturgesetz, das er in sich trägt. Er braucht den Staat nicht, ja er verachtet ihn; denn die ganze Welt ist seine Heimat, er ist Weltbürger. Er braucht die Staatsgötter nicht; denn er kennt nur einen einzigen Gott, den Inbegriff der ganzen Natur, deren Willen er folgt. Das ist das für die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie so bedeutsame Lebensideal der Kyniker, als deren Vorbild und Original der von der Legende mit so vielen Einzelzügen reichlich ausgestattete Diogenes in der Tonne schon im Altertume galt. Anders wieder ist die Verbindung von Sophistik und Sokratik, die wir in der nach Aristippos von Kyrene genannten kyrenaischen Schule finden. Der Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, wurde von Aristippos besonders auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie durchgeführt. Gewiß sind nach seiner Lehre für den einzelnen Menschen nur die Empfindungen, die er selbst hat. Jeder strebt danach, schmerzliche Empfindungen zu vermeiden, die angenehmen aber zu suchen. So ist das Streben des Menschen auf die Lust als sein letztes Ziel gerichtet; in ihr besteht die Glückseligkeit. Sie zu erlangen aber ist nur der Weise imstande, der durch Einsicht es vermag, aus jeder, auch der ungünstigsten Lage einen Genuß zu gewinnen, ohne sich aber vom Genuß beherrschen zu lassen. Mit der Forderung der Einsicht begibt sich Aristippos auf das Gebiet der sokratischen Lebensweisheit. Diese Einsicht fordert Bildung, zwar keine wissenschaftliche Bildung, wohl aber eine feine Lebenskunst, die es ermöglicht, auch eine Unlust, auch einen Schmerz gelassen auf sich zu nehmen, wenn um diesen Preis ein um so höherer, um so edlerer Genuß zu erreichen ist. Damit wird die Brücke vom freien Genießen zur sokratischen Genügsamkeit und zur Fähigkeit des Entbehrens hinübergeschlagen. Auch der kyrenaische Philosoph ist über alles Äußere erhaben; er weiß in Lumpen mit dem gleichen Anstande wie im Staatsgewande einherzugehen.

In diesen sokratischen Schulen sind die zersetzenden Kräfte der Sophistik eben sostark, wie die aus der sokratischen Praxis heraus

erwachsenden ethischen Forderungen. Hier wird der Philosoph zu einem Individuum, das sich selbst aussondert aus der Volksgemeinschaft. Das Interesse des Einzelnen an sich selbst siegt über die Teilnahme an der Gemeinschaft, am Staate, am ganzen Volk. Die Verbindung von Sophistik und Sokratik zu lösen und den Individualismus, der in der sokratischen Praxis ebenso steckte wie in den sophistischen Theorien, zum Gemeinschaftsgedanken und zu einem neuen Staatsideal zurückzulenken, das war die Aufgabe, deren Lösung sich ein Platon zum Ziel setzte.

Zwölftes Kapitel.

Platon.

Kaum zwei Jahre war Perikles tot, als Platon geboren wurde, in den ersten Jahren des großen Krieges, in dessen äußeren und inneren Wirren er zum Manne heranreifte. Als Sohn altadliger Eltern, als Verwandter des Demokratenfeindes Kritias erlebte er in seinen Jünglingsjahren den Zusammenbruch der Demokratie, die Revolution, die aristokratische Schreckensherrschaft und die Restauration der »väterlichen Verfassung«. Eine vorzügliche Erziehung und eigener Bildungsdrang versorgten ihn mit den geistigen Gütern, die Athen damals zu bieten hatte, und es waren nicht wenige. In der Philosophie ist er vor allem durch Kratylos unterrichtet worden, einen biederen Athener und Anhänger der Lehre Heraklits. Auch das Lehrgedicht des Empedokles und das Werk des Anaxagoras wird er schon früh kennen gelernt haben. Doch die naturphilosophischen Lehren haben keinen nachhaltigen Eindruck auf ihn gemacht. Platon verrät in allen seinen Schriften viel zu sehr das Interesse am lebendigen Menschen, als daß wir ihm eine tiefere Begeisterung für die Naturphilosophie als Ausgangspunkt seiner philosophischen Entwicklung zutrauen könnten. Heraklits Persönlichkeit aber, die ihn wohl hätte anziehen können, lebte nicht mehr in der trockenen Theorie seiner Nachbeter. Was Platon als Jüngling begeisterte und lockte, das war überhaupt nicht die Philosophie; es war die Dichtung, insbesondere die Tragödien des Euripides. Ein Dichter wollte er werden, und eine Reihe von Dichtungen werden uns genannt, die er verfaßt, dann aber verbrannt haben soll, als das große und für sein ganzes Leben entscheidende Ereignis kam: die nähere Bekanntschaft mit Sokrates, die in sein zwanzigstes Lebensjahr fällt. Die Schilderung von dem Zusammentreffen mit Sokrates, die Platon im Symposion dem Alkibiades in den Mund legt, spiegelt gewiß sein eigenes Sokrateserlebnis und sein geistiges Ringen mit diesem Manne wider. Wer ihm zuhört, dem beginnt das Herz zu klopfen. Er wird ganz in seinen Bannkreis gezogen und verliert seine Selbstbeherrschung. Das Leben fängt an,

ihm unerträglich zu werden. Er schämt sich, geht Sokrates aus dem Wege, wird aber immer wieder wie von magischer Gewalt zu ihm hingezogen, bis er entdeckt, daß Sokrates ihn liebt, ihm sein ganzes Innere aufschließt und ihn mit einem unendlichen Reichtum der Seele überschüttet. Der Weisheitswahnsinn packt ihn und läßt ihn sein ganzes Leben lang nicht wieder los.

Der im Innern entfachte, wilde Sturm der Gedanken will sich nicht wieder legen. Das neue Erleben lastet auf Platons Seele. Es drängt in ihm zur Klärung und zur Befreiung. Platon aber ist Künstler. Die Befreiung kann nur kommen durch Gestaltung; er muß sich von der Seele herunterschreiben, was ihn beunruhigt. Wie aber soll er es tun? Soll er einen Hymnus, einen Dithyrambus dichten auf den armen, häßlichen Sokrates mit den durchbohrenden Glotzaugen? Soll er diesen schlichten Mann, an dem so gar nichts Pathetisches, Großartiges, Tragisches ist, zum Helden einer Tragödie machen? Oder soll er gar ihn, dem er sein Heiligstes dankte, in einer Komödie auf die Bühne zerren, so wie es Aristophanes getan hatte? Alles das war nicht möglich, ohne irgendwie das Sokrateserlebnis zu fälschen und zu verzerren. Hier blieb nichts anderes übrig, als dem schlichten Wahrheitsstreben zu folgen, das Sokrates selbst ihm ins Herz gepflanzt hatte. Hier war der Schwung der Verse nicht am Platze, hier verdarb aller rhetorische Prunk das Beste: die Schmucklosigkeit und Geradheit der Sokratesnatur. So blieb nur ein Weg: zu sagen, was wahr ist, und es so zu sagen, wie es die Wahrheit des Lebens verlangte. Die Gespräche, die Sokrates führte, waren ja an sich schon Kunstwerke, eine mit größter Beherrschung geübte Kunst am lebendigen Menschen. Sokrates' ganze Arbeit war eine Bildungsarbeit, ein ständiges Formen und Meißeln an der lebendigen Menschenseele. So entsteht aus dem unmittelbaren Erleben heraus die neue Kunstform, der platonische Dialog, in der schlichten Umgangssprache der Athener und mit seinem von innen heraus dem logischen Spiel der Gedanken kunstvoll sich anschmiegenden Aufbau. Daß es sich hierbei nicht um Stenogramme der Gespräche des Sokrates handelte, sondern das Leben zur Form gezwungen, der Rahmen erweitert, Vergangenheit und Gegenwart in eins geschaut, die Wirkungen herausgearbeitet, die Gedanken höher getürmt wurden, so daß überall die ausgleichende und

stilisierende Hand eines Meisters zu fühlen war, ist bei einem Künstler und zumal bei einem Griechen auf der Höhe attischer Kultur selbstverständlich. Zunächst, während Sokrates noch lebte, war das alles mehr geistreiches Spiel, nur die eine Entladung platonischen Geistes, der seine eigentliche Tiefe im Umgang mit Sokrates selbst fand. Als aber der Meister gestorben war und den Jünger sich selbst und seinem eigenen Denken überließ, da wurde aus dem Spiel heiliger Ernst, und Platon legte nun seine ganze Seele in sein Schaffen und in die Gestalt des Sokrates hinein, die zugleich mit ihm selbst wuchs und immer reicher, immer herrlicher, immer größer und ehrwürdiger wurde.

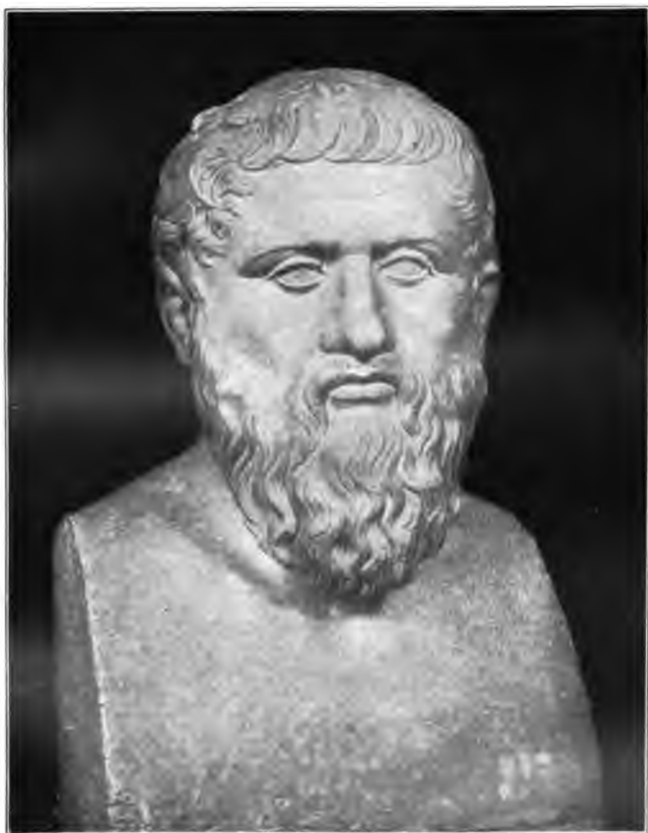
Diesem künstlerischen Schaffen Platons, das sich über sein ganzes Leben ausdehnt, und in dem er jeden neuen Gedanken, der in ihm zum Lichte drängt, als Erlebnis darstellt, verdanken wir es, daß wir ihm, wie wohl keinem anderen Philosophen sonst, ins Herz hinein sehen können, daß seine Philosophie nicht vor uns dasteht als ein wohlgerundetes System, sondern als ein Weg des Geistes, den er gegangen ist, mit allen seinen mannigfachen Windungen, seinen vielen Steinen des Anstoßes, ein Weg, der bald durch Schluchten und Täler, bald durch dorniges Gestrüpp, bald über sonnige Höhen dahinführt und sich schließlich in lichten Wolken verliert. Platons philosophische Gedanken zu einem System zusammenzuleimen, ist ein Frevel an diesem kostbaren Stoff, ist eine Vergewaltigung des glühenden Lebens, das uns aus seinen Werken entgegenquillt, die auch durch den Gewinn eines letzten und doch überall brüchigen Ergebnisses seines ganzen Denkens nicht aufgewogen werden kann. Die auf die platonischen Dialoge verwandte philologische Forschung von Jahrhunderten hat ihre zeitliche Aufeinanderfolge im großen und ganzen sichergestellt. Diese mühsame Arbeit soll nicht umsonst getan sein. Sie gibt uns die Möglichkeit, von Dialog zu Dialog den Weg des Denkens zu verfolgen, den Platon gewandert ist, und so wollen wir mit ihm gehen, dankbar für den Fleiß und Scharfsinn der Gelehrten, die uns das möglich gemacht haben.

Kunst und Philosophie, das ist das Problem, das den jungen Platon in seinem nach dem Rhapsoden Ion genannten Erstlingswerk beschäftigt. Er hatte ja seine Dichtungen verbrannt und war bei

Sokrates geblieben. Er wollte kein Dichter, kein Künstler mehr sein. Damit hatte er in jugendlichem Radikalismus und unter dem ersten Eindruck sokratischen Geistes viel zu viel Wertvolles weggeworfen, was nun einmal zu seiner eigenen Natur gehörte, und was er später doch wieder aufnehmen mußte. Wir verstehen das erst recht, wenn wir uns klar machen, was ein Dichter damals war. Er galt nach alter Anschauung geradezu als eine heilige, von religiösem Schimmer umstrahlte Persönlichkeit. Dichter und Prophet sind eines Geistes. Apollon ist der Gott der Musen und der Gott der Pythia, der Gott der dichterischen und der prophetischen Inspiration zugleich. Dementsprechend faßt Platon auch das Schaffen des Dichters auf: »Ist doch ein leichtes Wesen der Dichter, beflügelt und heilig und nicht eher imstande zu schaffen, bis er des Gottes voll wird und seinen eigenen Verstand verliert und der Geist nicht mehr in ihm ist. Bis er diesen Zustand erreicht, ist jeder Mensch unfähig zu dichten und wahrzusagen ... So bedient sich ihrer der Gott, indem er ihnen die Besonnenheit raubt, als Diener wie der Wahrsager und Seher, damit wir, die sie hören, wissen, daß nicht sie, die der Besonnenheit Beraubten, es sind, die so beachtenswerte Dinge sagen, sondern daß der Gott selbst es ist, der da redet, und daß er durch ihren Mund zu uns spricht.« — Nur zwei Personen läßt Platon im Ion miteinander reden: Sokrates und den Rhapsoden. Was aber steht im letzten Grunde hinter der Gestalt des Ion als geistiger Wert? Der Rhapsode ist nur ein Glied in einer Kette magnetischer, aneinander hängender, durch dieselbe Kraft zusammengehaltener Ringe. Der Gott sendet seinen Geist in den Dichter, begeistert ihn im buchstäblichen Sinne; vom Dichter leiht sich der Rhapsode, der Schauspieler dieselbe begeisternde Kraft; von diesen strahlt sie weiter aus in die Menge, die ihren Worten begeistert lauscht. So ist dort bei Ion göttlicher Geist, ein Irrationales, etwas, wofür der Mensch keine Verantwortung trägt, und doch ein Schönes, Beseligendes, unendlich Wertvolles. Hier aber bei Sokrates menschlicher Geist, das nur Vernünftige, die Selbstverantwortung und mit ihr die höchste Menschenwürde. Was hier in dieser Gegenüberstellung anhebt, das ist das Ringen der zwei Seelen in Platons eigener Brust, der Mystik und des Rationalismus, der dichterisch-prophetischen Inspiration und des rein vernünftigen Denkens, ein Ringen, das

im Keime die ganze Problematik der platonischen Philosophie in sich trägt, hier aber noch zu keiner klaren Entscheidung geführt wird. Der eitle, preisgekrönte Ion muß den bohrenden Fragen des Sokrates weichen. Er wird in eine peinliche Alternative hineingedrängt: entweder ist er ein Sachverständiger in allen Dingen, die in seinem so begeistert vorgetragenen und interpretierten Homer stehen, oder aber er ist ein Gottbegeisterter, der jedoch von allen diesen Dingen nichts versteht. Und da Ion den Nachweis der Sachkunde auf so vielen Gebieten nicht bringen kann, zieht er es vor, ein »göttlicher Mann« zu sein, und ist noch stolz darauf. Eine Satire, fast eine Burleske ist das Ganze. Man muß lachen über dies Frage- und Antwortspiel; aber es läßt im Leser einen Stachel zurück: das Bewußtsein davon, daß hier hinter dem äußerlich heiteren Spiel schwere Probleme des Lebens und Denkens stehen, daß hier Abgründe aufgedeckt werden, deren Vorhandensein bisher niemand ahnte, daß Zweifel aufsteigen an bisher unangetasteten Werten. So sollte der Dialog wirken, wie alle Gespräche des Sokrates auf seine jugendlichen Anhänger gewirkt hatten. Sie gaben ihnen Stoff zum Lachen über die großen und die kleinen Leute; aber sie rührten immer an Fragen, die zu denken gaben und im Herzen der Jünger den Stachel des philosophischen Eros zurückließen.

Und so geht es auch mit den anderen Dialogen des jungen Platon. Sie alle spielen mit Problemen, ohne daß dabei greifbare Lösungen herauskommen. Sie sind alle sehr lustig, diese kleinen Meisterwerke. Im Hippias zwingt er den allweisen Sophisten durch eine geschickte, ganz sophistische Technik der Redeführung, den unglaublichen Satz zuzugeben, daß der der gute, der tugendhafte, der tüchtige Mann sei, der es fertig bringe, mit Willen und Vorsatz zu lügen, Unrechtes und Schimpfliches zu tun. Dahinter aber steht das Problem: Was ist objektive Wahrheit, was ist objektive und subjektive Lüge? Und dann der groß angelegte Protagoras. Hier weitet sich der Dialog zum dramatisch bewegten Lustspiel aus. Eine weite, reichbelebte Szene, ganz aus der Dichterphantasie heraus geschaffen; denn Protagoras war längst tot. Die Sophisten will Platon ins Herz treffen, und so wählt er den ältesten und größten unter ihnen, um ihn dem Sokrates gegenüberzustellen. Im Hause des reichen Kallias drängt sich die Schar der Neugierigen in früher Morgenstunde um den soeben ange-



Platon

Aus Bernoulli,
Griechische Ikonographie, Teil II

Phot. F. Bruckmann A.-G.,
München

kommenen Weisheitslehrer. Auch Sokrates wird von einem seiner jungen Freunde mit hingeschleppt, um das Wundertier zu sehen. Und dann beginnt das köstliche Spiel. Der bescheidene Sokrates und der großmütig sich herablassende, anspruchsvolle Sophist ringen miteinander, und der Gegenstand ihres Wortstreits ist die Lehrbarkeit der Tugend. Die Tugend ist lehrbar, auf diese Voraussetzung gründete sich die ganze Tätigkeit der Sophisten; denn sie wollen alle die Arete lehren. Die Tugend ist lehrbar; denn sie ist ein Wissen, das war auch die Überzeugung des Sokrates. Was aber war der Unterschied zwischen ihm und den Sophisten? Sie sind überzeugt davon, daß sie das Wissen von der Tugend besitzen und sie deshalb lehren können. Sokrates aber weiß, daß er auch hier nichts weiß. Er ist in dem weiten Kreise der einzige, der sich der tiefen Problematik, die im Begriffe der Tugend liegt, voll bewußt ist. Ob die Tugend wirklich ein Wissen, ob sie eine Einheit ist, ob sie dem Menschen nützt, ob ihr Besitz glücklich macht, alle diese prinzipiellen Fragen wirft er auf und verlangt ihre Beantwortung. Er ist der Denker, die Sophisten sind Schwätzer. Diesen Kontrast wollte Platon herausarbeiten, und das ist ihm glänzend gelungen; mehr aber wollte er hier nicht. Am Schlusse gibt er das Versprechen, daß der Frage nach dem Wesen der Tugend weiter nachgegangen werden soll. Ehe er es aber erfüllen konnte, trat das Ereignis in sein Leben, das aus dem lustigen Gedankenspiel seiner Dialoge bitteren Ernst machen sollte.

Sokrates wurde angeklagt; Platon war bei der Gerichtsverhandlung zugegen. Sokrates trank den Giftbecher; Platon aber war krank und erlebte den Tod seines Meisters nicht in dessen Nähe. Nach der Hinrichtung ging er zunächst mit andern Jüngern des Sokrates nach Megara. Schmerz, Trauer und die Gemeinsamkeit des Erlebten ketteten sie zusammen und verlangten nach Aussprache. Athen und die Athener waren ihnen in diesen Tagen verhaßt. Dies Ende hatten sie nicht erwartet. Im Vertrauen auf die gute Sache, die Sokrates vertrat, hatten sie so gut wie nichts zum Schutze und zur Verteidigung des Mannes unternommen, dem sie doch so viel zu verdanken hatten. Diesen Athenern zu zeigen, was sie an Sokrates verloren, das war der Gedanke, der Platon packte, und den er in seinen nächsten sechs Schriften in die Tat umsetzte. Er schrieb die Verteidigungsrede, die

Apologie des Sokrates. Getreu das nachbildend, was er selbst mit angehört hatte, und doch das Ganze mit weiser Verteilung von Licht und Schatten zum Kunstwerk gestaltend, schildert er in ihr den der Gottesleugnung Angeklagten als den wahrhaft Frommen, den der Verführung der Jugend Bezichtigten als den Erwecker des athenischen Volkes zu reinster, edelster Sittlichkeit, als den Mann, der von der Gottheit hinter der Stadt hergeschickt wurde wie hinter einem großen und edlen Rosse, das aber seiner Größe wegen etwas träge ist, und dem eine Bremse nottut, um es immer wieder aufzureizen, als den Ungebeugten, der auch im Tode nicht sich selber aufgibt und noch im Hades die großen Helden der Vergangenheit ausfragen wird, so wie er es im Leben mit seinen Athenern tat, als den besten Menschen, den die Athener einst zurückwünschen werden, wenn sie eingesehen haben, daß sie sich selbst durch seine Hinrichtung mehr schadeten als ihm. Der Dialog Kriton aber erweist Sokrates als treuesten Bürger, der nicht aus dem Gefängnis flieht, wenn auch die Freunde das Tor öffnen, weil er dem Gesetze seiner Stadt die Treue halten will, nach dem er verurteilt wurde. Vor allem sein Verkehr mit der Jugend verlangte eine Rechtfertigung. So zeigt Platon im Laches, wie Sokrates die jungen Leute zum Nachdenken über das Wesen der Tapferkeit anregt. Im Charmides wird die Besonnenheit, im Euthyphron die Frömmigkeit behandelt. Nur die vierte der Kardinaltugenden, die Gerechtigkeit fehlt. Sie sollte später um so reicher zu ihrem Rechte kommen. Der Inhalt des ihr gewidmeten Dialogs ist restlos in Platons Politeia übergegangen. Im Lysis führte er tief ein in den Begriff und den sittlichen Wert der Freundschaft. Schon hier läßt sich die edle Form ahnen, die er dem philosophischen Eros dann im Symposion geben sollte. Mancherlei Philosophisches, das später ausgeführt wurde, kündigt sich schon in diesen kleinen Dialogen an. Noch bewahren sie alle den Charakter des typisch Sokratischen: sie werfen Probleme auf, enden ohne greifbares Ergebnis, lassen aber den beunruhigenden Stachel zu weiterem Suchen in der Seele zurück. Sichtlich aber strebt schon in ihnen Platon der festeren Erfassung der Begriffe zu und sucht nach ihrer absoluten, allem Zweifel enthobenen Geltung. Überall ein Hinausdrängen über das Sokratische, ein Suchen nach festen, unumstoßbaren Punkten in der ewigen Problematik.

Platon mußte weiter. Was sollte aus ihm werden, wenn das Suchen und Fragen so fort ging? Sollte er sich wie seine Standesgenossen in das Getriebe des politischen Lebens stürzen? War das bei seinen Ansichten über die athenische Politik möglich? Hier wenigstens mußte Klarheit geschaffen werden; seine eigene Zukunft forderte sie von ihm. Und so geht er in dem großen Dialoge Gorgias an das Werk einer vorläufigen Klärung und festen Zielsetzung für sich selbst heran. Ein scharfer, fast heftiger Ton wird hier angeschlagen. Sokrates ist hier nicht mehr der Bescheidene; er ist der Klarheit Fordernde, der Unerbittliche, der auf seinem Standpunkt mit Festigkeit beharrt. Die Rhetorik als solche, so wie sie von den Sophisten gelehrt, von den Politikern geübt wurde, steht zunächst zur Erörterung. Sie ist keine Kunst. Ihr liegt keine klare Erkenntnis von Recht und Unrecht zugrunde. Sie ist nicht mehr als eine Routine, die dazu angewandt und geübt wird, die Gunst der Hörer zu gewinnen und ihnen zu schmeicheln. Für den Politiker liegt der Wert der Rhetorik vor allem in der Macht, die sie über die Menschen verleiht, eine Macht oft über Leben und Tod. Da steigt das zweite, das wichtigere und allgemeinere Problem auf: Soll sich Macht gründen auf Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit? Der eine der Unterredner meint: Je mehr Macht, um so mehr Glück. Auch die Tyrannis ist berechtigt; sie beglückt mit ihrer Machtfülle, auch wenn sie sich auf die größte Ungerechtigkeit stützt. Demgegenüber verficht Sokrates sein altes Prinzip: Unrecht leiden ist besser, macht glücklicher als Unrecht tun. So fragt es sich nun: Was ist das Glück? Unbeschränkter Egoismus, der Wille zur Macht und die rücksichtslose Verfolgung der Lust — oder: das Streben nach dem Guten als dem höchsten Ziel? Der Herrenmensch mit seinem Pochen auf das ihm von Natur gegebene Recht des Stärkeren, der Mann der Praxis und des Erfolges, der es wohl verzeihlich findet, wenn der Jüngling sich dem Philosophieren hingibt, beim Manne aber das Spielen mit weltfremden Ideen für lächerlich hält, stehen auf der einen, Sokrates und mit ihm Platon auf der anderen Seite. Nur das Gute kann für sie das Glück sein. Wohl kann es auch eine gute Rhetorik geben, wenn sie aus einer harmonischen, in sich geordneten Seele hervorfließt und so auch in die Menge, an die sie sich wendet, Harmonie, Ordnung und Gerechtigkeit hineinbringt. Nur der bewußte Besitz

der Tugenden macht den guten Staatsmann und bewirkt zugleich die Glückseligkeit. Das war es, was einen Sokrates von den großen Staatsmännern Athens, von einem Themistokles, Kimon, Miltiades und Perikles unterschied: er verstand es zu leben und zu sterben für das Gute, und das war sein Glück. Mit einem Mythos vom Totengericht endet das Ganze. Nach dem Tode sind alle Menschenseelen ganz entblößt von dem, was ihnen auf der Erde Macht, Ansehen und Schönheit gab. Der Unterweltsrichter hat sie ganz nackt vor sich und sieht ihnen an, ob sie gesund sind oder nicht, und was für Narben ihnen das Leben schlug. Da bestehen so viele die Prüfung nicht und wandern in den Tartaros. »Bisweilen aber erblickt der Richter eine Seele, die ein frommes, der Wahrheit geweihtes Leben führte, die eines schlichten Bürgers oder sonst jemandes, doch zumeist die eines Philosophen, der im Leben um sich selbst bekümmert nicht mit Unnötigem sich befaßte; dann freut er sich und sendet sie nach den Inseln der Seligen.« — Damit hatte Platon seine Lebensfrage entschieden. Es hieß für ihn nicht mehr Politik oder Philosophie, sondern durch Philosophie zur Politik, zu einem reineren und edleren Staate, als es dieses Athen war. Er wandte ihm den Rücken und ging auf Reisen, um für seinen Lebensberuf zu lernen, was es für ihn in der weiten Welt zu lernen gab.

Er fuhr zunächst nach Ägypten und lernte hier ein Volk kennen mit gänzlich anderen Lebensformen, als er es in Athen gewöhnt war. Eine Jahrtausende alte Tradition hielt hier Sitte, Kunst, Staat und Religion in festvorgeschriebenen Bahnen, regelte das ganze öffentliche und private Leben bis in die unbedeutendsten Kleinigkeiten hinein und wies jede Neuerung als frevelhaftes Beginnen ab. Und das Erstaunlichste an dieser Gebundenheit war: das Volk fühlte sich in ihr glücklich. Wir wissen, daß diese Beobachtung auf Platon den tiefsten Eindruck gemacht und sich in seinen Werken über den Staat niedergeschlagen hat. Und dann war er in Kyrene und erhielt hier von Theodoros Unterricht in der Mathematik, die später zur Grundlage seiner wissenschaftlichen und philosophischen Forschung werden sollte. Am bedeutungsvollsten für seine geistige Entwicklung wurde der Aufenthalt in Unteritalien. Er lernte den pythagoreischen Bund kennen. Dieses Zusammenleben, das sich auf einem gemeinsamen

Glauben und gemeinsamer Forschung aufbaute, gab ihm das Muster für seine später gegründete Philosophenschule. Die Jenseitshoffnung und die Seelenwanderungslehre, ein auf Grund dieser Hoffnung in Reinheit geführtes Leben und die Verankerung des menschlichen Forschens und Strebens in einer höheren, allem Sturm und Drang der Erde entrückten Welt, das alles wirkte nachhaltig auf ihn ein. Und dasselbe erlebte er noch einmal in anderer Form beim Studium der eleatischen Schriften. Hier erschloß sich ihm die übersinnliche, in sich harmonische Welt der reinen Begriffe; er lernte durch die Weisheit des Parmenides diese Begriffe zu schauen; hier wurden sie ihm zu Ideen. Wieder anders war der Ertrag, den er aus Sizilien mitbringen konnte. Eine Tyrannis lernte er hier aus eigener Erfahrung kennen, lebte selbst am Hofe des Dionysios und gewann sich dessen Schwager Dion zum Anhänger und Freunde. Auch die Bekanntschaft mit Sophron, dem Dichter des volkstümlichen Mimos, war fruchtbar für ihn, der in dem sokratischen Dialog zum ersten Male ein Kunstwerk in volkstümlicher Sprache geschaffen hatte. Der Aufenthalt aber hatte ein böses Ende. Er überwarf sich mit Dionysios, der sich des unbequemen Sittenpredigers möglichst gründlich entledigen wollte. Platon mußte abreisen, wurde unterwegs auf der mit Athen im Kriege liegenden Insel Aigina abgesetzt und hier als Sklave verkauft. Der Kyrenäer Annikeris erkannte den Gefangenen und kaufte ihn los. Platon kehrte nach Athen zurück. Er war inzwischen vierzig Jahre alt geworden, und eine grundlegende Wandlung hatte sich in ihm vollzogen.

Der bestimmende Einfluß, den Sokrates auf ihn ausgeübt und der ihn zur Kritik an allem und jedem, besonders an den Zuständen und an der Politik seiner Vaterstadt getrieben hatte, war so weit überwunden, daß er nun die Kraft in sich fühlte, von der negativen Kritik zu positivem Schaffen überzugehen. Er ist dem rein vernünftigen Denken, das Sokrates in ihm erweckt hatte, niemals untreu geworden; aber er hatte jetzt durch das Leben selbst und durch die Bekanntschaft mit der Philosophie der Eleaten und Pythagoreer den Weg gefunden, der vom kritischen Denken zum Absoluten, vom ewigen Suchen des Sokrates zu einer festen, in einer geistigen Welt verankerten Gewißheit hinaufführt. Mit anderen Augen sah er jetzt auch seine

Heimatstadt an. Die Klänge, die er in dem kleinen Dialog Menexenos anschlägt, sind wesentlich andere als die scharfen Töne des Gorgias. Hier stellt er sich wenigstens formell auf den Boden der Demokratie und des gleichen Rechtes für alle; aber er verlangt eine Anerkennung des Herrschaftsrechtes der Tüchtigsten, der Klügsten und Besten. Nicht eine Aristokratie der Geburt, sondern eine aus der Demokratie herauswachsende Aristokratie des Geistes stellt er als das große Ziel hin, nach dem Athen zu streben hat. Und dies Reich des Geistes zu schaffen, das wird nun seine Lebensaufgabe. Nicht ein einzelner kann die Erneuerung im Geiste erzwingen. Ein kleiner Kreis von strebenden Menschen muß sich zusammenfinden, muß gemeinsam lernen, arbeiten und forschen, muß dann immer größer werden und schließlich das ganze Volk mit sich fortreißen und zu höheren Zielen führen. So gründet er die erste Philosophenschule auf attischem Boden: die platonische Akademie. Sie war ebenso wie die Organisationen der Orphiker und Pythagoreer ein Kultverein. Der Kult der Musen und des Apollon war es, der die Genossenschaft zusammenschloß und ihrem Streben eine religiöse Weihe gab. Was hier getrieben und gelehrt wurde, können wir nur noch aus den platonischen Dialogen entnehmen. Sie sind keine Lehrvorträge, überhaupt keine Schulschriften. Sie wachsen wohl aus dem Lehrbetrieb hervor, sind aber nicht für den Unterricht, sondern für die Öffentlichkeit bestimmt. Auch die Gestalt des Sokrates gibt Platon nicht auf; er führt weiter die Gespräche, doch durch den Mund des Sokrates redet jetzt Platon selbst zu seinem Volk.

Noch ganz sokratisch beginnt der Dialog Menon, um dann mit einem jähen Sprunge hinüberzustürzen in eine neue, gar nicht sokratische Gedankenwelt, in der sich ein wichtiges Stück von dem entschleiert, was von nun an zum Aufbau der eigentlich platonischen Philosophie dienen sollte. Das alte Sokratesthema von der Lehrbarkeit der Tugend steht wieder zur Erörterung, so wie es im Protagoras angesponnen war. Mitten in das Hin und Her der Diskussion, die immer wieder zu neuen Ansätzen für eine Definition des Wesens der Tugend ausholt, fällt wie ein erleuchtender und erlösender Blitz die Frage: »Wie kannst du, Sokrates, etwas suchen, dessen Wesen du nicht kennst?« Damit wird die ganze sokratische Methode kritisch

zum Problem gestellt. Wie konnte Sokrates sein ganzes Leben damit hinbringen, nach der Tugend zu suchen, wenn er nicht irgendeine Vorstellung hatte, worin denn die Tugend bestehe und was ihr Wesen sei? Sokrates blieb immer im Negativen stecken; er zeigte den Menschen immer nur, daß sie nicht gut, nicht tapfer, nicht verständig und sachkundig sind, daß die Sophisten die Tugend nicht lehren können. Platon aber muß weiter; er muß vom Negativen der Sokratik vorwärts zum Positiven, von der praktischen Tätigkeit des Meisters zur klaren, erkenntnistheoretischen Begründung des Sinnes und Wesens dieses Tuns, von der Liebe zur Weisheit zur Weisheit selbst, von der bloßen Behauptung, daß die Tugend ein Wissen sei, zum Beweise dafür, von der Überzeugung, daß Tugend und Wissen, Ethik und Erkenntnis untrennbar zusammengehören, zu einem klaren Einblick in diesen Zusammenhang und zur Lösung der Frage: Wie ist ein solches Erkennen überhaupt möglich? Platon hatte das Forschen und Fragen des Sokrates nach dem Wesen der Tugend als einen unendlichen Prozeß verlaufen lassen, der nicht einmal im Jenseits zum Abschluß gelangt. Auch im Hades will Sokrates keine größere Freude kennen, als die großen Helden und Weisen der Vergangenheit auszufragen, wie er es mit den Menschen auf der Erde getan hatte. Aus dem Jenseits holt jetzt Platon die metaphysische Begründung für die Möglichkeit und den in einer anderen Welt beschlossenen tiefen Sinn der sokratischen Methode. Weise Männer und Frauen, die über die göttlichen Dinge Bescheid wissen, Priester und Priesterinnen, Pindar und viele andere Dichter, soweit sie den aus ihnen redenden Göttern folgen, haben zu allen Zeiten gelehrt, daß die Seele des Menschen unsterblich sei und aus einer höheren Welt in dieses Dasein trete, auch nach dem Tode wieder in sie zurückkehre. Nichts gibt es, was die Seele auf ihren Reisen durch den Hades und hinauf zu den oberen Sonnenräumen nicht gelernt hat. Die ganze Natur ist mit ihr eines Wesens, und nichts gibt es, das sie nicht wüßte. So ist alles, was wir hier in unserem irdischen Leben erlernen, nichts als eine Erweckung der Erinnerung an das, was die Seele vor ihrem Eintritt in diesen Körper bereits wußte. Dem ungläubigen Menon wird der Beweis hierfür dadurch geliefert, daß Sokrates einen ungebildeten Sklaven herbeiruft und aus ihm durch geschickte Fragen den Beweis für einen schwierigen mathematischen

Lehrsatz herausholt. Wenn es möglich ist, einen Menschen, der gar nichts von Mathematik versteht, durch Frage und Antwort zu einer durchaus richtigen Einsicht zu bringen, so kann das nicht anders erklärt werden als dadurch, daß durch diese Methode in der Seele des Menschen die Erinnerung an die Erkenntnisse geweckt wird, die in jeder Menschenseele schlummern und in ihr vorhanden sind, weil sie sie aus einem andern Dasein mit in diese Welt brachte. Was hat Platon damit getan? Er hat der Dialektik, wie er nun die sokratische Methode nennt, eine metaphysische Begründung gegeben. Das Frage- und Antwortspiel des Sokrates ist nun nicht mehr sinnlos, unbefriedigend, ziellos. Es dient dazu, in der menschlichen Seele das in ihr vorhandene Wissen wiederzuerwecken. Dieses Wissen selbst bleibt zwar hier auf Erden immer nur Bruchstück; in einer höheren Welt aber findet es seine Vollendung. Sittliche Aufgabe des Menschen ist es, durch die Dialektik jenes Wissen aus höheren Welten in sich zu erwecken, rastlos an sich selbst und an den andern durch vernünftiges Forschen, Fragen und Denken zu arbeiten. Aus der Metaphysik hat so Platon die Begründung der Ethik, aus den mystischer Religiosität entsprungenen Jenseitsvorstellungen die Begründung der rationalen sokratischen Methode geholt. Jetzt, wo er die sokratische Methode in der übersinnlichen, göttlichen Welt verankerte, kann er auch die von den Göttern einzelnen Menschen geschenkten unbewußten Erkenntnisse nicht mehr so verurteilen, wie er es in seinem Ion unter dem unmittelbaren Einfluß des Sokrates getan hatte. Der ganze übrige Teil des Menon ist dem Problem gewidmet: Wie kommt es, daß es so viele Menschen gibt, die ohne bewußte Anwendung der Dialektik doch tüchtig, gut, tugendhaft und redlich sind? Nach Zurückweisung der Erklärung, daß der Mensch von Natur die Arete besitzen könne, bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß nicht nur die Orakelkünder, die Wahrsager und Dichter, sondern auch die großen Staatsmänner ihre Tüchtigkeit nicht sich selbst, auch nicht irgendwelchen Lehrern, sondern der Gottheit verdanken, die sie erfüllt und begeistert, so daß sie durch ihre Reden viel Großes glücklich hinausführen, ohne selbst ein Bewußtsein von dem zu haben, was sie da reden. Ihre Tugend ist auch Tugend, aber eine solche ohne Einsicht, nur auf eine richtige Meinung gegründet, die darum richtig ist,

weil sie göttlicher Eingebung entspringt. Das Gebiet des Irrationalen hat sich für Platon ins Unübersehbare erweitert. Es fällt schließlich alles hinein, was an Gutem in der Welt getan wird, ohne daß die Menschen es mit vollem Bewußtsein tun. Wenn aber auch der edle Mensch in seinem dunklen Drange sich des rechten Weges wohl bewußt sein kann, so stellt doch Platon den Philosophen nach wie vor über ihn, der mit vollem Bewußtsein, auf Grund des durch Denken, durch Dialektik erarbeiteten Wissens durchs Leben geht, einer höheren Welt entgegen, in der das bruchstückhafte Wissen sich einst zur Vollkommenheit runden wird.

Diesen Weg will Platon zeigen. Im einzelnen aber mußte zunächst klar erwiesen werden, was man unter Dialektik zu verstehen habe. Auch die Sophisten trieben ein Frage- und Antwortspiel und rühmten sich, damit alles und jedes, auch das Unmöglichste, zu beweisen. Von der sophistischen Eristik gilt es die sokratisch-platonische Dialektik aufs schärfste abzugrenzen. Dieser Aufgabe dient der Dialog Euthydemos. Hier führen sophistische Wortfechter einem staunenden und lachenden Zuhörerkreise ihre raffinierten Kunststücke vor und stellen eine heillose Verwirrung an. Sofort aber verläuft die Forschung anders, als Sokrates in das Gespräch eingreift. Zielsicher führt er den Jüngling, der sich von ihm fragen läßt, durch eine einfache Schlußreihe Schritt für Schritt hinauf zu der sicheren Begründung des sokratischen Satzes, daß die Tugend in einem Wissen bestehe, einem Wissen um den Gebrauch und Erwerb der Güter, die den Menschen glücklich machen. Ebenfalls dem Kampfe gegen eine falsche Methode gewidmet ist der Kratylos. Alle Dialektik operiert mit Worten und Begriffen. Der Herakliteer Kratylos behauptet: »Wer die Namen weiß, der weiß auch die Dinge«, und Antisthenes sagte: »Anfang der Bildung ist die Betrachtung der Worte.« Eine gründliche Untersuchung des Verhältnisses der Sprache zu den Dingen füllt den Dialog. Hinter dem Zweifel am Wahrheitsgehalt der in der Sprache festgelegten Begriffe aber taucht die Erkenntnis auf, daß es ein An-sich-Schönes, ein An-sich-Gutes gibt, ewig und unwandelbar, erhaben über die im ständigen Fluß begriffene Welt und gar nicht abhängig von dem einzelnen Worte, mit dem wir es bezeichnen.

Hier konnte er seinen Scherz treiben mit Problemen und Methoden, weil er sie überwunden hatte und ihm klar vor Augen stand, was er selbst an ihre Stelle setzen wollte. Nun aber galt es, seinem Volke die neue Wahrheit selbst zu verkünden, die gewiß in mühsamer Arbeit innerhalb der Akademie immer wieder überprüft und immer von neuen Seiten erprobt langsam herangereift war. Die Verkündung bringen die beiden größten Kunstwerke, die Platon geschaffen hat, der Phaidon und das Symposion. Die vorher und nachher nicht erreichte, aus zusammengefaßter Kraft erwachsende künstlerische Gestaltung verrät uns, daß Platon hier mit ganzer Seele bei der Sache war und es sich ihm um das Wichtigste und Erhabenste handelte, was er der Menschheit zu sagen hatte. Zu übermenschlicher Größe wächst hier die Gestalt seines Sokrates empor. In der überschäumenden Lebenslust des Symposions ist er es, der dem wein- und schönheitstrunkenen Kreise und der in ihm auflodernden Daseinsfreude die Weihe und den menschenwürdigen Inhalt gibt. In der Trauer und dem verhaltenen Schmerz der Jünger, die sich im Phaidon zu seiner Todesstunde im düsteren Gefängnis um ihn geschart haben, ist er es, der an die Stelle des Jammerns und Klagens den menschenwürdigen Ernst setzt und der Welt zeigt, wie ein Philosoph zu sterben weiß, der im Tode kein sinnloses Schicksal, sondern einen Aufstieg zu den Quellen göttlicher Weisheit erlebt. Nicht aber nur eine Verklärung des Meisters sind die beiden Dialoge. Fest und von der Form unlösbar ist in sie hineingegossen die hier zum ersten Male klar entwickelte Ideenlehre, die eigenste philosophische Schöpfung Platons.

Schon dreimal, in der Apologie, im Gorgias und im Menon, hatte Platon das Motiv der Unsterblichkeit der Menschenseele angeschlagen. Im Phaidon erst soll es zur vollen Auswirkung kommen. Im Gespräch mit seinen Freunden bringt Sokrates seine Todesgedanken zur Klarheit. Das Leben des Philosophen erscheint ihm als ein beständiges Streben nach dem Tode; nicht etwa durch Selbstmord, das wäre ein Eingriff in die Rechte der Götter, denen als Hirten die Macht über die Menschenherde in die Hand gegeben ist, sondern durch stetige Arbeit an der Loslösung der Seele von den Banden des Körpers, der durch seine Triebe, seine Bedürfnisse und die Unvollkommenheit der täuschenden Sinneswahrnehmung einem nur dem Geiste und der

Erkenntnis gewidmeten Leben hindernd im Wege steht. Der Tod bedeutet daher für den Philosophen nichts Furchtbares, sondern nur die Erfüllung seiner Sehnsucht. Wird aber die Seele ohne Körper wirklich weiterleben? Das gilt es zu beweisen. Die Pythagoreer lehren die Seelenwanderung; Heraklit ließ Totes aus Lebendem, Lebendes aus Totem in ewigem Kreislauf entstehen. Der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aber ist für Platon ihre Fähigkeit, sich an das wiederzuerinnern, was sie vor ihrem Eintritt in den Körper kennen lernte. Das hatte er schon im Menon ausgeführt. Nun aber stellt er die Frage: Was sind das für Dinge, an die die Seele sich erinnert? Es sind die Begriffe, die ich dazu brauche, um das Wesen eines irdischen Gegenstandes zu erkennen. Wenn ich von zwei Körpern sage, sie sind gleich, so kann ich das nicht tun, wenn ich nicht einen Begriff von der Gleichheit überhaupt habe. Ebensowenig kann ich von einem Menschen sagen, daß er schön, gut, gerecht oder fromm ist, wenn ich nicht weiß oder irgendwann einmal erfahren habe, was das Schöne an sich, das Gute an sich, die Gerechtigkeit an sich, die Frömmigkeit an sich ist. Die Kenntnis dieser Begriffe kann der Mensch durch Hören, Sehen oder irgendeinen Sinneseindruck nicht erhalten haben; denn man kann wohl schöne Menschen sehen, nicht aber das Schöne als solches. So bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die Seele diese Begriffe bereits mit in das Leben bringt. Diese Begriffe sind die Ideen, die es in voller Reinheit nur in der übersinnlichen Welt gibt. Weil die Seele sich an diese Ideen zurückerinnert, wenn sie irgendetwas erkennen will, darum muß sie unsterblich und schon vor ihrem Eintritt in diesen Körper vorhanden gewesen sein. Das ist der erste Beweis. Weiter aber folgt die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem eigenen Wesen. Wenn sich die Seele ebenso wie der Körper im Tode auflöste, dann müßte sie aus einzelnen Teilen zusammengesetzt sein. Was zusammengesetzt ist, das ist veränderlich, was einfach ist, das ist unveränderlich. Nun ist die sinnlich wahrnehmbare Welt in ständiger Veränderung begriffen. Die Ideen dagegen sind allem Wandel entzogen, bleiben immer dieselben, sind immer einheitlich. Mit den Sinnen des Körpers erkennen wir die Gegenstände. Mit der Seele dringen wir zur Erkenntnis der Ideen vor. So ist die Seele der Idee verwandt und darum wie diese unsterblich und unvergänglich. Auch

der dritte Beweis knüpft an die Ideenlehre an und folgt aus ihr: Kontradiktorische Gegensätze schließen einander aus. Auf die Ideen angewandt heißt das, eine Idee kann die Idee ihres Gegenteils nicht in sich aufnehmen. Ebensowenig kann das einzelne Ding, das an einer Idee Anteil hat, die Idee des Gegenteiles oder das an ihr teilhabende Ding in sich aufnehmen. Soll dies dennoch geschehen, so wird das Ding aufhören, das zu sein, was es ist, oder es wird unversehrt entweichen. Naht das an der Idee der Wärme teilhabende Feuer dem an der Idee der Kälte teilhabenden Schnee, so bringt entweder das Feuer dem Schnee oder der Schnee dem Feuer den Untergang. Anders steht es mit der Seele. Sie hat Anteil an der Idee des Lebens. Das Gegenteil des Lebens ist der Tod. Die Seele ist mithin dem Tode wesensfremd. Naht ihr nun die Vernichtung, so wie das Feuer sie dem Schnee bringt, so ist der Erfolg nicht der Untergang, sondern das unversehrte Entweichen der Seele, die wegen ihrer Wesensverwandtschaft mit dem Leben die Idee des Todes nicht in sich aufnehmen kann. So ist sie also unsterblich. — Was Platon in diesen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele gibt, das ist ihr mehr als der Versuch einer Begründung der menschlichen Sehnsucht nach einer Vollendung und Erfüllung des Menschenschicksals in einer überirdischen, seligkeitsvollen Welt. Hatten wir gesehen, wie Sokrates den Antrieb zum Denken, zur Dialektik aus der Religion bekam und das Denken in seinen letzten Entscheidungen wieder an die Religion knüpfte, so beschreibt hier Platon denselben Kreis, nur mit einem viel reicheren Inhalt. Aus dem Seelenreich holt er durch die Einführung des Begriffs der Wiedererinnerung die Erklärung für den Sinn des Menschenlebens, die sittliche sowohl wie wissenschaftliche Arbeit des Menschen an sich selbst und an anderen, holt er die Begründung der Möglichkeit, Richtigkeit und Zweckmäßigkeit seiner dialektischen Methode. Die Übung dieser Methode selbst aber führt zu einer bewußt vollzogenen, immer weiter fortschreitenden Loslösung der Seele aus dieser Welt und diesem Leben, bis sie schließlich wieder in die Ideenwelt eingeht, aus der sie gekommen und in der sie die Vollendung ihres sittlichen Strebens ebenso wie das vollkommene Wissen erreicht. Die religiöse Frage der Orphiker: Was ist das Schicksal der Menschenseele?, die sittliche Frage des Sokrates: Wie finde ich für das Handeln

des Menschen hier auf Erden einen festen Grund?, die erkenntnistheoretische Frage des Parmenides: Wie erlange ich ein allem Sinnentrug entrücktes sicheres Wissen?, alle drei hat Platon in seinem Phaidon zugleich gelöst, dadurch, daß er Religion, Ethik und wissenschaftliche Erkenntnis in einen festen, unlösbaren Zusammenhang miteinander brachte. Diese Verschmelzung der drei Gebiete ist für jedes von ihnen außerordentlich fruchtbar geworden. Die mystische Religiosität der Griechen, der kraftstrotzende dionysische Rausch, der sich so oft in einem Zerreißen aller Bande der Menschlichkeit äußerte, wurde durch Platons bewußte Anknüpfung an die in der Orphik vorhandenen sittlichen Motive und ihre Vereinigung mit sokratischem Tugendstreben für die Veredelung des religiösen Menschen nutzbar gemacht und in die Bahn vernunftgemäßen Aufwärtsstrebens geleitet. Die Ethik, nach deren sicherer Grundlegung ein Sokrates strebte, erhielt durch ihre Vermählung mit der Mystik einen tiefen, über das Menschenleben hinausweisenden Sinn und eine religiöse Weihe, durch ihre Verbindung mit der Erkenntnis aber einen festen Halt. Die Wissenschaft jedoch, die hier der Ethik ebenso wie der Religion diente, erfuhr durch beide eine unmittelbare Fruchtbarkeit für das Leben, eine Tiefe sowohl wie einen Zug nach oben, nach ewigen Zielen überirdischer Wahrheit, wie sie ihn so nie wieder erhalten hat. So schmolz Platon die verschiedensten Rohstoffe, die ihm seine Kultur darbot, zusammen, um sie den Griechen als ein Ganzes in edelster Form wiederzuschenken. Vor allem zog er die alten Mythen in diesen Verschmelzungsprozeß mit hinein, die nun, verbunden mit seiner Gedankenwelt, einen neuen, lockenden Glanz ausstrahlten. Sie gehören mit zur platonischen Erkenntnistheorie; denn Platon kennt drei Wege, auf denen der Mensch zu einer Erkenntnis gelangen kann. Der erste ist der von Sokrates beschrittene des bewußten Wissens, der Weg der eigentlichen Wissenschaft, der mit Hilfe der Dialektik zu ewigen Wahrheiten hinführt. Der zweite ist der der unbewußten Erkenntnis, die dem Menschen durch göttliche Inspiration geschenkt wird, ohne daß er selbst hierfür eine Verantwortung trägt und an ihr ein sittliches Verdienst hat; daher sind diese Einsichten kein Wissen, sondern höchstens eine richtige Meinung. Nun aber gibt es noch vieles, wovon wir weder ein Wissen noch eine richtige Meinung haben

können. Es sind die ersten und die letzten Dinge, die Entstehung der Welt, das Leben nach dem Tode, das Wesen der Götter, alles, was über das Erdenleben und das menschliche Fassungsvermögen überhaupt hinausgeht. Soll auch hierüber etwas gesagt werden, so kann es nur in der Form des Mythos geschehen. Auch er ist nicht ohne Wahrheitsgehalt. Wo der altehrwürdige Glaube der Väter mit den Ergebnissen philosophischen Denkens zusammenstimmt, sie sinnvoll ergänzt und vollendet, da darf man in ihm eine Ahnung der Wahrheit über das uns Unerforschliche vermuten. Und so klingt auch der Phaidon in einen Mythos aus, den Sokrates erzählt, als er auf die Frage antworten soll, wie man sich die Wanderung der Seele in den Hades und ihr weiteres Schicksal zu denken habe.

Hatte so Platon im Phaidon den Weg des Denkens geschildert, der den Philosophen zur höchsten Vollendung menschlichen Wesens emporführt, so ist es im Symposion der Weg der Liebe, den er zeigt, und der den Menschen noch in diesem Dasein dem gleichen Ziele näherbringen kann. Ein fröhliches Gelage vereint die Freunde des Agathon zur Feier seines Erfolges, den er als Dichter durch die Preiskrönung seiner Tragödie errang. In dem geistreich vornehmen Kreise hält ein jeder der sechs Geladenen eine Lobrede auf Eros. Die mannigfachen geistvollen, erhabenen, lächerlichen Ausführungen über den Liebestrieb, die der junge Phaidros, der elegante Weltmann Pausanias, der nüchterne Mediziner Euryximaches, der tolle Komiker Aristophanes und der pathetische Tragöde Agathon vorzubringen wissen, dienen als fein gezeichneter Hintergrund für die beiden Reden, die Sokrates und Alkibiades zu halten haben. Was ist Eros seinem Wesen nach? Diese Frage will Sokrates an Stelle des vielen Redens über seine Schönheit und seine Macht zuerst gelöst wissen. Eros ist nicht schön und ist nicht gut, sondern die Sehnsucht, die Liebe zum Guten, zum Schönen und — so dürfen wir hinzufügen — zum Wahren. Da er selbst nicht gut und nicht schön ist, so kann er kein Gott sein. Was aber ist er dann? Sokrates hat einst die weise Prophetin Diotima danach gefragt, und ihren Bescheid will er getreulich den Freunden berichten. Eros ist kein Gott und auch kein Mensch. Er ist ein Mittelwesen zwischen Sterblichen und Unsterblichen, ein mächtiger Dämon, zu jener Geisterwelt gehörend, die zwischen Göttern und Menschen

vermittelt. Die Geister des Zwischenreiches sind es, die die Gebete und die Opfergaben der Menschen zu den Göttern emportragen und deren Befehle und ihren Dank für die Opfer den Menschen vermitteln. Die Weissagung, die Weihen, der Zauber, aller Verkehr zwischen Gott und Mensch im Wachen und im Traume wird durch das Heer der Dämonen vermittelt, und Eros ist einer von ihnen. Als Sohn des Poros und der Penia vereint er in seiner Natur die Armut und das Streben nach dem Schönen, dem Guten und der Weisheit. Wenn der Mensch herangewachsen ist, erwacht Eros, der Zeugungstrieb in ihm. Er begehrt zu zeugen mit seinem Körper und mit seiner Seele. Dadurch aber unterscheidet sich der Mensch vom Tier, daß seine Seele danach drängt, nur im Schönen zu zeugen. Diese Sehnsucht erklärt sich aus ihrer Unsterblichkeit. Der vollkommenen Ideenwelt entsprungen, sucht sie in diesem Leben die Erinnerung an das Gute, Wahre und Schöne an sich zu erwecken. Dazu hilft ihr der Eros. Er führt die Menschen zum Schönen hin: »Man fängt bei dem verschiedenen Schönen hienieden an um jener Schönheit willen und steigt eine Stufenleiter empor von einem zu zweien und zu allen schönen Körpern, und von dem körperlich Schönen zu dem Schönen im praktischen Wirken, von diesem zu dem Schönen in der wissenschaftlichen Erkenntnis, damit man von dieser endlich zu der Erkenntnis gelange, die kein anderes Wissen mehr gibt als das um jene Schönheit: dann erkennt man das ewig, das wirklich Schöne. Auf dieser Stufe des Lebens, Sokrates, sagte die Seherin von Mantineia, ja dann, wenn je, lohnt es sich zu leben im Anschauen des Ewig-Schönen. Wenn du das einmal erblicken solltest, Sokrates, so würdest du es anders werten als Gold und Purpurgewand und die schönen Knaben und Jünglinge, deren Anblick dich jetzt so außer dir bringt, daß du wie mancher andere neben dir bereit wärest, im Anblick und im Zusammensein mit dem Geliebten Essen und Trinken zu vergessen und nur anzuschauen und die Gegenwart des Schönen zu genießen. Ja, das erreichen, die Schönheit an sich schauen zu dürfen, lauter, rein, ungetrübt, ohne all die irdische Nichtigkeit von Fleisch und Blut, die göttliche Schönheit in ihrer einzigen Eigenart, was liegt nicht darin! Welch ein Leben, auf sie hinblicken, sie betrachten mit dem Auge, das sie schauen darf, ihre Gegenwart genießen. Begreifst du, daß hier

allein, wenn das Organ, dem sie sichtbar ist, die Schönheit schaut, der Mensch dazu gelangt, nicht Scheinbilder der Tugend zu zeugen, sondern wahrhaftige, denn die Wahrheit ist es, die er erfaßt. Und wenn es wahre Tugend ist, die er in sich erzeugt und erzieht, dann hat er erreicht, daß Gott sein Wohlgefallen an ihm hat, und wenn es je ein Mensch geworden ist, wird auch er unsterblich.« — Lag im Phaidon der Eintritt der menschlichen Seele in die Ideenwelt außerhalb dieses Lebens und konnte erst nach dem Tode erreicht werden, so eröffnet sich hier die Möglichkeit einer Ideenschau noch im Diesseits. So weit auch hier der Begriff des Eros gefaßt ist, der das ganze organische Leben als dumpfer, unbewußter Zeugungstrieb beherrscht und sich von der niedrigsten Stufe des tierischen Geschlechtslebens bis zur höchsten geistigen Leistung des Menschen als dieselbe dämonische Macht erweist, er wird doch vorgestellt als eine überirdische Ursache, die Mensch und Tier ihrem verschiedenen Lebenszwecke entgegenführt. Er greift als ein irrationales Göttliches in das Menschenleben ein, und so sehen wir hier Platon auch auf dem Gebiete philosophischer Erkenntnis eine dem Denken nicht unterworfene Kraft anerkennen. Das Dämonische erlangt hier sogar das Übergewicht über das Rationale. Hier wird von einer »Raserei und einem Rausche des Weisheitstrebens« gesprochen, ganz analog der dionysischen Inspiration. Und als Alkibiades hereinstürmt und seine große Rede auf Sokrates selbst beginnt, da spüren wir, wie gerade von diesem vernünftigen Sokrates das Dämonische ausgeht, wie alle, die mit ihm in Berührung kommen, vom Eros gepackt und wie vom Biß der Schlange durch seine Reden getroffen werden. Aber nicht als Gegensätze stehen sich die rationale dialektische Methode und die intuitive Schau der Ideen gegenüber. Sie ergänzen sich gegenseitig. Der philosophische Eros führt zur Dialektik, und umgekehrt wird durch die sokratische Methode der aus den Tiefen der Menschennatur aufsteigende, durch die Gottheit geschenkte Trieb entwickelt und zu glühender Leidenschaft, zum Weisheitsrausche entfacht, der den Menschen emporreißt und ihn auf der höchsten Stufe philosophischer Ekstase zum Schauen des Ewig-Schönen führt. So ist auch hier der Kreis geschlossen, der vom göttlichen Antrieb durch das Denken hindurch zum Göttlichen zurückführt.

Neben den großen und kleinen Schriften entstand in zwanzig Jahre langer Arbeit Platons Politeia. Der Sinn des Menschendaseins hatte sich ihm erschlossen: er lag begründet im Wesen der menschlichen Seele. Aus der Ideenwelt auf die Erde geworfen erfüllte sie ihre Aufgabe in der Erinnerung und im Zurückstreben nach dem Ideenreiche. Der Aufstieg der Seele aber war nur möglich, wenn die Vernunft allein den ganzen Menschen beherrschte und alle menschlichen und göttlichen Kräfte in ihm lenkte. Das durch Vernunft gebändigte Leben bedeutete zugleich das wahre Glück des Menschen. Der Staat aber ist nichts anderes als eine große Gemeinschaft vieler Menschenseelen. Soll er vernünftig geleitet, mit einem einheitlichen Willen beseelt und zu einem sittlichen Ziele geführt werden, so hat man ihn zu betrachten als eine Menschenseele im großen, eine Seele, in der ebenfalls die Vernunft herrschen und sich selbst der vollkommenen Tugend, der Gerechtigkeit zu entwickeln muß. Dem demokratischen Staatsideal, das von der Verschiedenheit der Menschen abstrahiert, jedem im Prinzip gleiches Recht und gleiche Freiheit zubilligt und den einheitlichen Volkswillen durch mechanisches Abzählen der abgegebenen Stimmen errechnet, stellt Platon zum ersten Male die Forderung gegenüber, daß der Staat ein Organismus sein müsse, in dem die einzelnen Glieder sich gegenseitig in natürlicher Abstufung ihrer Kräfte dienen und der Leitung des Hauptes folgen. Da, wo es sich um die Ausweitung der Seele zum Staatswillen handelt, ist eine feinere Differenzierung ihrer Kräfte nötig. So zerlegt sie Platon hier und im Timaios in drei Teile: die Vernunft im Kopfe, den Mut oder den Willen in der Brust, die Begierde im Unterleib. Diesen drei Seelenteilen entsprechen die drei Tugenden der Weisheit, der Tapferkeit und der Selbstbeherrschung. Im harmonischen Zusammenspiel dieser drei Tugenden besteht das Wesen der Gerechtigkeit. Wenn die Vernunft herrscht, der Wille ihr Folge leistet und die Begierde sich beiden fügt, dann ist die Gerechtigkeit im einzelnen Menschen vollkommen. Im Gemeinschaftsleben aber müssen die der Begierde dienenden und die tapferen Menschen sich der Leitung der vernünftigen freiwillig unterordnen, wenn auch hier Gerechtigkeit herrschen soll. Dementsprechend gliedert Platon seinen Staat in drei Stände: den Nährstand, der mit seiner Arbeit der Begierde dient und die Tugend der Selbst-

beherrschung zu üben hat, den Wehrstand, der die Waffen führt, den Frieden im Innern und nach außen sichert, und dessen Tugend die Tapferkeit ist, den Lehrstand, der mit der Pflege des Denkens und der Wissenschaft dem Vernünftigen und der Weisheit allein dient, die beiden anderen Stände aber durch Vernunft und Weisheit leitet. Damit ist die Forderung erfüllt, aus der der platonische Staatsgedanke hervorwuchs: »Wenn nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden, ist kein Ende des Unheils im staatlichen Leben und im menschlichen Dasein überhaupt.« Auf die vielen einzelnen Reformgedanken, die sich für Platon aus dieser Gesamtkonstruktion seines Staates ergeben, kann hier nicht eingegangen werden. Eine unendliche Fülle tiefster Gedanken und reicher Erfahrungen hat er in diesem Riesenwerke niedergelegt.

In der Politeia hat Platon den Höhepunkt seines Schaffens erreicht. Seine Gedanken auszuführen, abzurunden, zu begründen und sich mit anderen Philosophen auseinanderzusetzen, das ist die Aufgabe der folgenden Dialoge. Der Phaidros bringt aus dialektischer Forschung geschöpfte fruchtbare Erkenntnisse für eine dem Staate dienende vernünftige Rhetorik. In die Behandlung des Hauptthemas aber ist eine Rede des Sokrates eingeflochten, die, ganz im Prophetentone gehalten und in göttlicher Begeisterung gesprochen, eine Schilderung der Ideenschau enthält, wie sie sich für die in der Politeia eingeführte dreigliedrige Seele vollzieht. Die vom Leibe befreite Seele gleicht einem Rossegespann. Der Wagenlenker, die Vernunft, führt in losem Geschirr zwei Rosse, von denen das eine, der Mut, guter Rasse und willig ist, das andere aber, die Begierde, stemmt sich entgegen, drängt auf die Erde zu und macht sich schwer. »Da hat die Seele die äußerste Anstrengung, den schwersten Kampf zu bestehen. Denn die Seelen, die unsterblich heißen und heißen dürfen, machen Halt, sobald sie auf die Höhe gekommen sind, hinausgefahren auf den Rücken des Himmels, und während sie halten, schwingt sie seine Kreisbewegung mit herum, und sie schauen, was außerhalb des Himmels ist. Dies Jenseits hat kein irdischer Dichter je gebührend besungen, wird es auch nicht besingen. Also ist es; denn gewagt muß werden, die Wahrheit zu sagen, zumal wo das wahrhaft Wahre zu schildern ist: in diesem Reiche wohnt das wahrhafte Sein, farblos,

gestaltlos, körperlos, sichtbar nur der Vernunft, dem Wagenlenker der Seele, und ihm gilt die wahre Wissenschaft.« Auf dieser Umfahrt schaut sie die Gerechtigkeit an sich, schaut Maßhaltung an sich, schaut jene Wissenschaft, die nichts vom Werden an sich hat, die nicht je nach dem verschieden wird, auf das sie sich im Reiche des hienieden für seiend Geltenden bezieht, sondern die Wissenschaft von dem wahrhaft Seienden ist.«

Die folgenden Dialoge sind im wesentlichen der Auseinandersetzung mit anderen Philosophen gewidmet. Im Parmenides schildert er, in welche Irrgänge sich die eleatische Dialektik verliert, wenn sie sich damit befaßt, das dem Menschen hier auf Erden nicht zugängliche Wesen der Ideen und die Art, wie sie an der Welt der Erscheinungen teilhaben, zu ergründen. Hier wird die Alternative gestellt: Entweder gibt es keine Ideen, oder wenn es welche gibt, so sind sie für die Natur des Menschen unerkennbar. Das letztere ist Platons Ansicht. Der Mensch weiß, daß es Ideen gibt, seine ganze Erkenntnis beruht auf ihrer Existenz; wie aber diese Ideen beschaffen sind, wie die Dinge unserer Welt an ihnen teilhaben, das kann der Mensch mit seinem Verstande in diesem Leben nicht ergründen, er kann es höchstens intuitiv in besonders glücklichen Stunden erschauen. So hat auch Platon tatsächlich nie eine Idee in ihrem Wesen definiert. Er verwirft die eleatische Methode nicht. Sie ist gut als Denkübung auch für seine Schüler. Er aber will aus der Begriffsspalterei herausführen zu einem festen Vertrauen auf die Möglichkeit wahrer Erkenntnis, die in der dem Menschen unzugänglichen Ideenwelt verankert ist. — Der Theaitetos enthält eine Untersuchung des Verhältnisses von sinnlicher Wahrnehmung und Wissen. Hier sind es die Herakliteer, hier ist es Protagoras und Antisthenes, gegen deren Theorien Platon kämpft. Dann wird sein theoretisches Schaffen unterbrochen durch eine Einladung an den Hof von Syrakus, wohin ihn Dion zurückrief, um den Erben des Dionysios für seine Staatslehre zu gewinnen. Doch auch dieser Ansatz zu einer Umsetzung seiner Gedanken in praktisch politische Tätigkeit scheiterte wie auch ein zweiter Besuch in Syrakus an der Rivalität zwischen Dionysios II. und Dion und den durch ihren Streit geschaffenen politischen Wirren und Kämpfen, in die auch Platon verwickelt wurde, und die ein ruhiges,

zielsicheres Arbeiten an der geplanten Erneuerung des sizilischen Staates unmöglich machten. Wahrscheinlich während und zwischen den beiden Aufenthalten in Sizilien entstanden die Dialoge Sophistes und Politikos, denen wohl noch ein dritter, der Philosophos, folgen sollte, der aber ungeschrieben blieb. Sie enthalten eine endgültige Abrechnung mit den zeitgenössischen Bestrebungen und Ansichten über Staat und Politik, sowie ihre gedanklichen Grundlagen. Schließlich bringt Platon im Philebos noch einmal eine grundsätzliche Untersuchung über das Verhältnis des Angenehmen zum Guten, der Lust zum Wissen. Zurückgekehrt aus den Unruhen der sizilischen Reisen setzte Platon noch einmal zu einem großen Werke alle Kräfte ein. Der Timaios führt uns seine Gedanken über die Entstehung des Kosmos vor. Ein großer Mythos ist das Ganze. Platon muß sich selbst getreu diese Form wählen, da es sich hier um etwas handelt, das weit über die Erkenntnismöglichkeit des Menschen hinausgeht. Hinblickend auf ein ewiges Urbild hat der Gott durch seine Güte die Welt geschaffen als ein beseeltes und vernunftbegabtes Wesen. Erst schuf er die Weltseele, dann den Weltleib, zu dessen Bildung alle Elemente vollständig gebraucht wurden, so daß er ein Ganzes, Einziges wurde, außerhalb dessen nichts existiert. Ein möglichst vollkommenes Abbild des Urbildes sollte die Welt werden. So schuf er als Abbild der Ewigkeit die Zeit durch Erzeugung des Himmels mit Sonne, Mond, Planeten und Fixsternen. Durch den Himmel erhält der Mensch zugleich die Kenntnis der Zahl. Aus der Idee des Lebewesens gehen die vier Einzelformen von lebendigen Wesen hervor: die himmlischen Götter, die teils als Sterne sichtbar am Himmel sich zeigen, teils für den Menschen unerkennbar sind. Die Götter schaffen die anderen lebendigen Wesen, die in der Luft, die im Wasser und die auf der Erde. Doch das Unsterbliche, den vernünftigen Teil der Menschenseele schuf der Gott selbst aus demselben Stoff wie die Weltseele. Somit ist die Welt ein Werk der Vernunft. Außer der Vernunft aber ist an der Weltschöpfung noch die Notwendigkeit beteiligt. Durch sie geschieht die Verwirklichung des Abbildes der Idee in dem Raume, dem Gestaltlosen, dem Unsichtbaren, dem Nichtseienden. Aus diesem Raume werden nach mathematischen Verhältnissen die kleinsten, durch Dreiecksflächen begrenzten regelmäßigen Elemen-

tarkörper gebildet, und aus ihnen werden die physikalischen und chemischen Eigenschaften der Elemente, ihre Bewegung und Verteilung im Raume abgeleitet. Ausführliche und breite psychologische und physiologische Einzeldarstellungen durchziehen das Ganze. Damit ist das weite Reich der Seele ganz durchmessen. Einzelseele, Staatsseele, Weltseele legen sich in konzentrischen Kreisen umeinander und fügen sich, jede selbst drei Kräfte in sich vereinend, zu einer dreigegliederten Harmonie zusammen.

Aber auch damit war Platons Schaffen noch nicht beendet. In den Nomoi, den Gesetzen, haben wir sein großes Alterswerk, eine fast unübersehbare Sammlung der verschiedensten Gedanken über den Staat, die Politik, die Verfassungen und so gut wie alle von Platon im Laufe seines Lebens angeschlagenen Motive. War sein Staat frei aus der Idee geschaffen, so finden wir hier überall eine weitgehende Berücksichtigung des historisch Gegebenen und entdecken damit wieder eine neue Seite des platonischen Geistes, den Zug zum Tatsächlichen, der zugleich die Brücke bildet zwischen ihm und Aristoteles, seinem größten Schüler. Dieses letzte, umfangreichste seiner Werke enthüllt uns wie kein anderes die Unerschöpflichkeit der Gedankenfülle des größten Philosophen der Griechen und die ungeheure Energie des Denkens, mit der er immer von neuem mit dem Sinn des Menschenlebens ringt. Sein Idealismus zeigt uns die Quelle, aus der die Kraft seines Denkens und die Würde seiner Persönlichkeit entströmte; es ist das hellenische Streben nach echtem Menschentum, das Simonides in die Verse zusammenfaßt:

»... Es heißt in alten Sagen,
Die Tugend hab auf nie erstiegnen Höhn
Ihre Wohnstatt aufgeschlagen,
Um die der Götter keusche Reigen gehn.
Kein sterblich Aug vermag sie zu erspähn,
In das nicht herzverzehrend eingedrungen
Der Mühe Schweiß, das nicht errungen
Der Mannheit Höhn ...«

Zeittafel.

624—546 Thales[1]).
610—546 Anaximander.
594 Solons Gesetzgebung.
585 Von Thales vorausgesagte Sonnenfinsternis. Epochejahr der sieben Weisen.
585—528 Anaximenes.
580 Xenophanes' Geburt.
571—497 Pythagoras.
546 Zerstörung von Sardes.
544 Pherekydes von Syros im Mannesalter.
532 Pythagoras kommt nach Unteritalien.
525—456 Aischylos (Tragödiendichter).
501 Parmenides und Heraklit im Mannesalter.
500 Der ionische Aufstand.
500—428 Anaxagoras.
500—449 Perserkriege.
500—430 Pheidias (Bildhauer).
496—406 Sophokles (Tragödiendichter).
495 Eroberung und Zerstörung Milets durch die Perser.
490 Schlacht bei Marathon (Miltiades).
484—425 Herodot (Geschichtschreiber).
484—414 Protagoras.
483—424 Empedokles.
483—374 Gorgias (lebte 109 Jahre).
480 Schlachten bei Thermopylae (Leonidas), Artemisium und Salamis (Themistokles).
480—406 Euripides (Tragödiendichter).
479 Schlachten bei Plataeae (Pausanias) und Mykale.
469—399 Sokrates.
464 Zenons, des Eleaten, Mannesalter.
460—371 Demokrit.
455—400 Thukydides (Geschichtschreiber).
450—385 Aristophanes (Komödiendichter).
444 Melissos im Mannesalter.
440 (?)—360 (?) Xenophon (Schüler des Sokrates und Geschichtschreiber).
431—404 Der peloponnesische Krieg.
429 Perikles stirbt an der Pest.
428—348 Platon.
404 Lysander erobert Athen.
Um 400 Eukleides von Megara, Phaidon aus Elis, Antisthenes, Aristippos.
338 Schlacht bei Chaironeia. Ende der griechischen Freiheit.
336—323 Regierungszeit Alexanders des Großen.

[1]) Die Zeitangaben für das Leben der Vorsokratiker stammen aus Apollodors Chronik und stellen meist nur durch Schätzung angenommene Daten dar.

Literatur.

Es sind hier nur die wichtigsten von den verschiedensten Standpunkten aus in das Gebiet einführenden Werke genannt; alles übrige ist in Ueberwegs Grundriß zu finden.

Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums. 11. Auflage, herausgegeben von Dr. Karl Praechter. Berlin 1920 (enthält neben der Darstellung die gesamte Fachliteratur bis zum Jahre 1920).

Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. Teil, 1. und 2. Hälfte: Vorsokratische Philosophie. 6. Auflage mit Unterstützung von Frz. Lortzing herausgegeben von W. Nestle, Leipzig 1919. II. Teil, 1. Abteilung: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie. 4. Auflage, Leipzig 1889.

Theodor Gomperz, Griechische Denker I. u. II. Band, 3. Auflage 1911/12.

Wilhelm Windelband, Geschichte der antiken Philosophie. 3. Auflage bearbeitet von Adolf Bonhöffer, München 1912. In Iwan von Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft.

Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik. I. Band, Leipzig 1908.

Karl Joël, Geschichte der antiken Philosophie. I. Band, Tübingen 1921.

Theodor Birt, Von Homer bis Sokrates. Leipzig 1921 (enthält keine Darstellung der griechischen Philosophie, führt aber am leichtesten in die griechische Kulturgeschichte der hier behandelten Epoche ein. Hieraus die Übersetzung der Rede des Perikles S. 80).

Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch. 3. Auflage, Berlin 1912 (hieraus die Übersetzungen der bei den Vorsokratikern in Anführungsstriche gesetzten Stellen bis auf wenige Abweichungen).

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Platon. 2 Bände, Berlin 1919 (hieraus die Übersetzung der Euripidesfragmente S. 73, 75 und die Übersetzungen S. 108, 119, 122).

Edgar Salin, Platon und die griechische Utopie. München u. Leipzig 1921.

Ernst Horneffer, Der junge Platon, I. Teil: Sokrates und die Apologie. Gießen 1922.

Platons Werke übersetzt mit Einleitungen, Inhaltsdarstellungen, Anmerkungen und Register von Otto Apelt, Kurt Hildebrandt und Konstantin Ritter in der »Philosophischen Bibliothek« bei F. Meiner.

Gesamtausgabe der Werke von Platon in deutscher Übersetzung bei Diederichs in Jena.

Namenverzeichnis.

JEDERMANNS BÜCHEREI

Natur aller Länder / Religion und Kultur aller Völker
Wissen und Technik aller Zeiten

ÜBERSICHT

Religionswissenschaft	**Musik**
Philosophie	**Erdkunde**
Erziehungswesen	**Völkerkunde**
Geschichte	**Land- und Forstwirtschaft**
Rechts- und Staatswissenschaft	**Naturwissenschaft**
Sozialwissenschaft Wirtschaftswissensch.	**Medizin**
Literaturgeschichte	**Mathematik**
Bildende Kunst	**Technik**

JEDERMANNS BÜCHEREI

Zunächst erscheinen:

Die Gestalt der Erde und ihre Darstellung
Von Dr. Walter Behrmann, Privatdozent an der Universität Berlin

Oberflächengestaltung (Morphologie)
Von Dr. Erwin Scheu, Privatdozent an der Universität Leipzig

Vulkanismus
Von Dr. Bergeat, Geh. Bergrat, o. Prof. an der Universität Kiel

Allgemeine Meereskunde und maritime Meteorologie
Von Dr. G. Wüst, Assistent am Institut für Meereskunde Berlin

Politische Erdkunde
Von Arthur Dix, Hauptschriftleiter, Berlin

Deutschland, in 3 Bänden
Von Dr. Bruno Dietrich, Professor an der Universität Breslau

Baltische Länder — Polen
Von Dr. Walter Tuckermann, Privatdozent an der Universität Köln und Dr. Erich Wunderlich, Privatdoz. an d. Techn. Hochschule Stuttgart

Osteuropa, in 2 Bänden
Von Dr. Walter Tuckermann, Privatdozent an der Universität Köln

Nordische Länder, in 2 Bänden: Staatenkunde – Landschaftskunde
Von Dr. Gustav Braun, o. Prof. an der Universität Greifswald und Dr. Walter Geisler, Privatdozent an der Universität Greifswald

Donauländer, in 2 Bänden: Staatenkunde — Landschaftskunde
Von Dr. Hans Rudolphi, Privatdozent an der Universität Leipzig

Griechisches Mittelmeergebiet
Von Dr. Otto Maull, Privatdozent an der Universität Frankfurt-M.

Iberische Halbinsel (Spanien, Portugal)
Von Dr. Hans Praesent, Bibliothekar an d. Deutschen Bücherei Leipzig

Nord- und Westasien
Von Dr. Arved Schultz, Privatdozent an der Universität Hamburg

Nordamerika
Von Dr. Erich Wunderlich, Priv.-Doz. an d. Techn. Hochschule Stuttgart

Mittel- und Südamerika
Von Dr. Otto Quelle, o. Prof. an der Universität Bonn

Afrika, in 2 Bänden
Das tropische Afrika und Ägypten — Das subtropische Südafrika
Von Dr. Siegfried Passarge, o. Prof. a. d. Universität Hamburg

JEDERMANNS BÜCHEREI

Abteilung Literaturgeschichte

Herausgegeben von **Dr. Paul Merker,**
o. Professor an der Universität Greifswald

Einführung in die literarische Kunst Deutschlands

Deutsche Literatur in 4 Bänden:

I. Mittelalter
II. Reformation, Barock, Aufklärung
III. Sturm und Drang, Klassizismus, Romantik, Realismus
IV. Impressionismus, Expressionismus

Deutsche Theater-Geschichte

Geschichte des deutschen Journalismus

Deutsche Sprachgeschichte

Deutsche Stilistik

Schwedische Literatur

Dänisch-Norwegische Literatur

Flämisch-Holländische Literatur

Englisch-Amerikanische Literatur

Französische Literatur

Italienische Literatur

Spanisch-Portugiesische Literatur

Russische Literatur

Polnische Literatur

Südslavische Literatur

Ungarische und rumänische Literaturen

Altgriechische Literatur

Byzantinische und Neugriechische Literatur

Römische Literatur

Mittel- und Neulateinische Literatur

Indische Literatur

Persische und türkische Literatur

Altsemitische Literaturen

Arabische Literatur

Japanische Literatur

Chinesische Literatur

JEDERMANNS BÜCHEREI

Zunächst erscheinen:

Deutsche Literatur in 4 Bänden:

I. Mittelalter

II. Reformation, Barock, Aufklärung

III. Sturm und Drang, Klassizismus, Romantik, Realismus

Von Dr. Paul Merker, o. Professor an der Universität Greifswald

IV. Impressionismus, Expressionismus

Von Dr. Robert Petsch, Professor an der Universität Hamburg

Deutsche Theater-Geschichte

Von Dr. Friedrich Michael in Leipzig

Deutsche Sprachgeschichte

Von Professor Dr. Joh. Ziesemer, Privatdozent an der Universität Königsberg

Englisch-Amerikanische Literatur

Von Dr. Herbert Schöffler, Privatdozent an der Universität Leipzig

Italienische Literatur

Von Dr. Viktor Klemperer, o. Professor an der Polytechnischen Hochschule in Dresden

Russische Literatur

Von Dr. Alexander Brückner, o. Professor a. d. Universität Berlin

Polnische Literatur

Von Dr. Alexander Brückner, o. Professor a. d. Universität Berlin

Byzantinische und Neugriechische Literatur

Von Dr. Carl Dieterich, Privatdozent an der Universität Leipzig

Chinesische Literatur

Von Dr. Eduard Erkes, Privatdozent an der Universität Leipzig

JEDERMANNS BÜCHEREI

Abteilung Philosophie

Herausgegeben von **Dr. Ernst Bergmann,**
Professor an der Universität Leipzig

Systematische Philosophie:

Erkenntnistheorie

Logik

Metaphysik

Ethik

Naturphilosophie

Kulturphilosophie

Rechts- und Staatsphilosophie

Religionsphilosophie

Allgemeine Psychologie

Angewandte Psychologie

Völkerpsychologie

Tierpsychologie

Geschichte der Philosophie:

Chinesische und japanische Philosophie

Indische Philosophie

Griechische Philosophie
(Klassisches Zeitalter)

Griechische Philosophie
(Hellenismus)

Arabische Philosophie

Patristik und Scholastik

Italienische Philosophie

Französische Philosophie

Englische Philosophie

Holländische Philosophie

Deutsche Philosophie
in 3 Bänden:

I. Die deutsche Mystik
II. Die deutsche Aufklärung
III. Der deutsche Idealismus

Russische Philosophie

Amerikanische Philosophie

Der Geist des 19. Jahrhunderts

Die Philosophie im 20. Jahrhundert

Druck von
Günther, Kirstein & Wendler
Leipzig

TECHNIK
ERDKUNDE
MATHEMATIK
VÖLKERKUNDE
ERZIEHUNGSWESEN
NATURWISSENSCHAFT
SOZIALWISSENSCHAFT
WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFT
LAND- UND FORSTWIRTSCHAFT
RELIGIONSWISSENSCHAFT
STAATSWISSENSCHAFT
RECHTSWISSENSCHAFT
LITERATURGESCHICHTE
BILDENDE KUNST
PHILOSOPHIE
GESCHICHTE
MEDIZIN
MUSIK